

EIN MANI-FUND IN ÄGYPTEN

ORIGINALSCHRIFTEN DES MANI UND SEINER SCHÜLER

VON

PROF. D. DR. CARL SCHMIDT UND DR. H. J. POLOTSKY

MIT EINEM BEITRAG VON

DR. H. C. H. IBSCHER

MIT 2 TAFELN

SONDERAUSGABE AUS DEN SITZUNGSBERICHTEN
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHIL.-HIST. KLASSE. 1933. I

BERLIN 1933
VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(PREIS ℛℳ 7.50)

EIN MANI-FUND IN ÄGYPTEN

ORIGINALSCHRIFTEN DES MANI UND SEINER SCHÜLER

VON

PROF. D. DR. CARL SCHMIDT UND DR. H. J. POLOTSKY

MIT EINEM BEITRAG VON

DR. H. C. H. IBSCHER

MIT 2 TAFELN

SONDERAUSGABE AUS DEN SITZUNGSBERICHTEN
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHIL.-HIST. KLASSE. 1933. I

BERLIN 1933
VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.
(PREIS ℛℳ 7.50)

(Vorgelegt von Hrn. Lüders.)



Originalschriften des Mani und seiner Schüler — diese Kunde möchte der interessierten Gelehrtenwelt als ein Märchen aus 1001 Nacht erklingen. Denn diejenigen Gelehrten, welche sich mit der Erforschung des Manichäismus beschäftigten, begannen ihre Darstellung stets mit der Klage, daß die einst so umfangreiche Originalliteratur des Religionsstifters und seiner Schüler von den Christen, Mohammedanern und Buddhisten radikal vernichtet[1] wären und daß man für die Kenntnis der manichäischen Lehren in der Hauptsache auf die sekundären Quellen[2], d. h. auf die Gegenschriften und gelegentlichen polemischen Äußerungen der genannten Gegner angewiesen wäre. Eine sensationelle Wendung trat ein, als F. W. K. Müller im Jahre 1904 in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, S. 348ff., »Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan« [I], die bei Gelegenheit einer unter Leitung von Prof. Grünwedel und Huth im Jahre 1902/03 unternommenen Expedition nach Turfan[3] aufgefunden waren, vorlegte und sie als Reste der verloren geglaubten manichäischen Literatur kurz nachwies, indem er in demselben Jahre in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften »Handschriften-Reste II. Teil« größere Stücke publizierte. Es handelte sich um Bruchstücke aus dem berühmten von Mani an König Schâpûr I (241/272) gerichteten Sendschreiben, dem sogenannten Schâpûrakân, aus seinem Evangelium und seinen Briefen, dazu Fragmente von Hymnen[4]. Weitere Expeditionen nach Chinesisch-Turkestan und der chine-

[1] Über die Vernichtung der manichäischen Literatur vgl. die Ausführungen bei Alfaric, Les écritures Manichéennes I, 1918, S. 92—110.

[2] Über die sekundären Quellen für die Kenntnis des Manichäismus vgl. Alfaric, l. c. S. 111 bis 129.

[3] Über »Turfan« s. den Artikel von H. H. Schaeder in »Religion in Geschichte und Gegenwart« 2; dazu seinen grundlegenden Artikel über »Manichäismus« ebendaselbst.

[4] Vgl. in den Abh. Preuß. Akad. der Wiss. 1912 »Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag)«.

sischen Provinz Kan-su, die außer von Deutschland (1904/07 unter Grünwedel und v. Le Coq und 1913/14 unter v. Le Coq), von Britisch-Indien (1906/08 und 1913/16 unter Sir Aurel Stein) und von Frankreich (unter P. Pelliot 1906/09), veranstaltet wurden, brachten neues Material und zugleich neue Mitarbeiter, wie die Sprachforscher F. C. Andreas, W. Bang, A. v. Le Coq, Éd. Chavannes, P. Pelliot, C. Salemann[1]. Denn diese Literaturreste waren in uigurischer (alttürkischer), iranischer (in verschiedenen Dialekten) und chinesischer Sprache abgefaßt und stellten die Gelehrten vor die höchst schwierige Überwindung der sprachlichen Entzifferung und Übersetzung der Texte. Zu diesen Schwierigkeiten gesellte sich die überaus schlechte Erhaltung der gefundenen Texte, die teilweise aus herausgerissenen Blättern bestehen, oft nur unzusammenhängende Fetzen bilden, die jeder Übersetzung spotteten. Von besonderem Wert und von größerem Umfange ist, abgesehen von dem oben erwähnten Schâpûrakân, ein ursprünglich in persischer Sprache, jetzt in alttürkischer Übersetzung erhaltener Beichtspiegel für die manichäischen Auditores, der sogenannte Chuastuanift[2], und die Londoner Hymnenrolle in chinesischer Sprache mit liturgischen Texten[3]. Höchst wertvoll für unsere Kenntnis der Dogmatik und Frömmigkeit der zentralasiatischen Manichäergemeinden ist eine Lehrschrift in chinesischer Sprache mit Verwendung von Zitaten aus älteren manichäischen Schriften, vornehmlich aus Mani selbst[4]. Die von Andreas übernommenen iranischen Texte sind jüngst aus seinem Nachlaß veröffentlicht[5]. Mit Recht bemerkt Schaeder dazu: »Alle diese Urkunden lassen sich nur zum geringsten Teil auf Mani selber zurückführen. So unschätzbar sie also für die Erkenntnis der manichäischen Mission in Zentralasien und China sind, so wenig fördern sie das Verständnis der ursprünglichen Lehre Manis, die das zunächstliegende Problem der Forschung ist.« Vor allem gehörten ja alle diese Urkunden einer viel späteren Zeit an; sie waren größtenteils im Gebrauch manichäischer Gemeinden gewesen, nachdem im Jahre 762 der Manichäismus von dem Herrscher des Uigurenreiches zur Staatsreligion erhoben wurde. So lag die Vermutung nahe, daß sie einer späteren Phase des Manichäismus zuzuweisen seien, und zwar des östlichen Zweiges.

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung der Literatur bei Alfaric, l. c. S. 129 ff. und die Bibliographie bei A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism 1932 p. XXIVsq.

[2] Ausgaben von Alb. v. Le Coq, Abh. Berl. Ak. Wiss. 1910, Anh. Nr. IV; Journ. of the Royal Asiat. Soc. 1911, S. 277/314. — Bang, Manichäische Laien-Beichtspiegel, Muséon, Band 36 (1923) S. 137/242. — W. Radloff, Chuastuanit, das Beichtgebet der Manichäer, St. Petersburg 1909, Separatabdruck bei Harrassowitz, Leipzig 1909.

[3] Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abh. Berl. Akad. Wiss. 1926.

[4] Éd. Chavannes-P. Pelliot: Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journ. asiat. Nov.—Dez. 1911, 499—617 und ibidem Jan.—Avr. 1913, 145—383. Dazu Schaeder, Urform und Fortbildungen des Manich. Systems 1927, S. 92f.

[5] Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I von F. C. Andreas. Aus dem Nachlaß herausgegeben von W. Henning. Das erste Heft enthält die große mittelpersische Kosmogonie, T. III 260.

Heute ist aber die Forschung über den Manichäismus in eine ganz neue Lage versetzt. Denn ein Fund manichäischer Originalschriften in koptischer Übersetzung in einem Ausmaße, wie ihn wohl die kühnste Phantasie nicht erträumt hätte, ist uns durch den Boden Ägyptens geschenkt worden. Bei Gelegenheit einer Forschungsreise nach Palästina, die mir durch eine dankenswerte Unterstützung von seiten der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ermöglicht wurde, stattete ich auf der Durchreise in Kairo den verschiedenen mir bekannten Antikenhändlern einen Besuch ab. Unter anderem wurde mir ein Papyrusbuch vorgelegt, das sich in einem höchst desolaten Zustande befand, daher ich es kaum zu berühren wagte. Zum Glück konnte ich auf dem oberen Rande das Wort ⲡ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ entziffern und im Texte den Anfang eines Abschnittes lesen: »Wiederum sprach der Erleuchter (φωστήρ) zu seinen Jüngern«. Das Wort auf dem oberen Rande mußte den Titel eines Werkes anzeigen, und der Inhalt mußte auf einen Verfasser zurückgehen, der sich selbst den Ehrentitel eines »Erleuchters« beigelegt hatte oder als solcher von den Anhängern verehrt wurde, und der einen Jüngerkreis um sich versammelt hatte. Was konnte hinter diesem Papyrus stecken? Auf die richtige Spur wurde ich durch einen neckischen Zufall geführt, denn kurz vorher war mir der zweite Bogen von Holls Band III der Epiphaniusausgabe in Korrektur zugeschickt worden, der in haer. 66 das große Kapitel über die Manichäer enthält. Dort hatte ich auf S. 18 der Ausgabe die Titel von vier manichäischen Schriften gelesen, die von einem gewissen Scythianus, einem Vorgänger des Mani, verfaßt sein sollten, darunter eine Schrift mit dem Titel Κεφάλαια. Somit konnte es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der Papyrus eines der heiligen Religionsbücher der Manichäer in sich barg, und daß der Religionsstifter selber als der »Erleuchter« zu seinen Jüngern bzw. zu uns redete. In freudiger Erregung über diese Entdeckung machte ich Exzellenz von Harnack und anderen Bekannten in Berlin davon Mitteilung, stieß aber auf große Skepsis, da niemand an die Auffindung von Originalwerken des Mani glauben wollte. Ich wurde auf manichäische Gegenschriften aus Ägypten wie Alexander von Lycopolis oder Serapion von Thmuis hingewiesen. So trat ich von einer Erwerbung zurück. Erst bei meiner Rückkehr von Jerusalem wurde meine Aufmerksamkeit auf den Papyrus wieder gelenkt, als ich von dem Antikenhändler erfuhr, daß Mr. Chester Beatty, ein bekannter Sammler von Handschriften, ähnliche Papyrusbücher wie das mir angebotene erworben hätte. Dies gab mir den Mut, den Papyrus auf mein eigenes Risiko zu erwerben, zumal keine Anzahlung von mir verlangt wurde. Aber ich hatte nicht damit gerechnet, daß in Deutschland inzwischen eine schwere Finanzkrise ausgebrochen war, die auch die Museen und Bibliotheken zu stark in Mitleidenschaft zog, um größere Summen für Ankäufe bereitstellen zu können. Daher schienen alle Bemühungen, die von meinem Kollegen Prof. Erich

Seeberg in dankenswerter Weise unterstützt wurden, erfolglos zu sein und damit die Gefahr in die Nähe gerückt, daß dieser kostbare Schatz der deutschen Wissenschaft verlorenginge. Da tauchte im letzten Moment ein Rettungsstern in der Person eines ungenannten Mäzens auf, der durch meinen Freund Dr. E. Lubowski auf die Bedeutung des Fundes aufmerksam gemacht war. In hochherziger Liberalität hat er den Kaufpreis für das Ägyptische Museum erstattet, ja, er erklärte sich bereit, sollten weitere Stücke des Papyrusbuches im ägyptischen Antikenhandel auf den Markt kommen, weitere Mittel zu deren Erwerbung zur Verfügung stellen zu wollen. Die deutsche Wissenschaft ist daher diesem Mäzen zu heißestem Dank verpflichtet, zumal in der heutigen Notzeit so verständnisvolle Mäzene zu den Seltenheiten zu rechnen sind. So konnte ich im Frühjahr 1931 wiederum eine Reise nach Ägypten antreten, diesmal mit Unterstützung des preußischen Kultusministeriums, dem ich in der Person des Hrn. Ministerialdirektors Prof. D. Dr. Richter meinen herzlichsten Dank an dieser Stelle abstatten möchte. Meine Reise hatte den Hauptzweck, dem Funde als solchem weiter nachzugehen, d. h. über den Fundort nähere Erkundigungen einzuziehen, insbesondere aber festzustellen, ob noch weitere Papyrusbücher aus demselben Funde auf dem Antikenmarkte auftauchen würden. Denn wer mit dem Antikenhandel vertraut ist, weiß zur Genüge, daß bei größeren Papyrusfunden niemals das ganze Material, sei es von den Findern, sei es von den Händlern, auf einmal auf den Markt gebracht wird, um den Preis bei Angebot größeren Umfanges nicht herabzudrücken. Meine Ahnung hatte mich nicht betrogen, denn gleich beim ersten Besuche eines Antikenhändlers in Kairo legte er mir zwei Papyrushaufen vor, die dem Äußern nach nur zu sehr an jene früher erworbenen erinnerten. Und wiederum konnte ich auf dem oberen Rande die Worte ⲡ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ entziffern. Damit war die Zugehörigkeit zu dem Originalwerke erwiesen. Daneben kam ein Papyrusbuch zum Vorschein, das noch in dem ursprünglichen Zustande bei der Auffindung zwischen zwei kahlen Holzdeckeln lag, da man keine weitere Berührung gewagt hatte. Das Ganze befand sich in einem solchen Zerfall, daß selbst der Händler den Ankauf mir nicht empfehlen zu können glaubte, um mir eine spätere Enttäuschung bzw. Reklamation bei ihm zu ersparen. Trotzdem hielt ich im Vertrauen auf die Zauberhand von Dr. Ibscher die Erwerbung für geboten, um eben den ganzen Fund mit allen Mitteln zusammenzuhalten, selbst auf die Gefahr hin, daß die Konservierung nur geringen Ertrag bringen würde.

Leider war ich bis dahin über den Fundort ganz im unklaren. Der im Text gebotene Dialekt wies nach Oberägypten, aber manche Anzeichen in Rücksicht auf die Händler sprachen für das Fajûm. Daher galt mein nächster Besuch in Begleitung von Hrn. Geheimrat Moritz einem dortigen alten Geschäftsfreunde. Und wiederum hatte ich mich nicht getäuscht, denn er

zeigte mir einige unansehnliche Haufen, die ihre Zugehörigkeit zu dem Mani-Funde auf den ersten Blick verrieten. Hier war also die Quelle entdeckt, aus der Mr. Chester Beatty seine Erwerbung getätigt hatte. Und nun machte es keine Schwierigkeit mehr, aus dem Munde dieses sehr versierten Händlers über den ganzen Fund nähere Kunde zu erhalten. Zunächst war von Wichtigkeit die Mitteilung, daß drei Händler den Fund unter sich geteilt hätten, und zwar wären es acht Teile gewesen, davon er selbst drei Teile, der Händler in Kairo ebenfalls drei Teile und ein Provinzhändler zwei Teile erhalten hätten. Natürlich war es bei dieser ersten Teilung nicht geblieben, sondern jeder hatte weitere Teilungen vorgenommen, um möglichst viel Geld herauszuschlagen. Und was noch schlimmer, man hatte die oberen und unteren Papyruslagen, die unter den Einbanddecken in besonderem Maße gelitten hatten — eine Erscheinung, die wir bei fast allen Kodizes erleben —, abgehoben, um dem Ganzen ein besseres Aussehen zu geben. Wieviel bei dieser Manipulation zugrunde gegangen ist, entzieht sich jetzt der Beurteilung. So fand ich solche äußerlich unscheinbaren Reste, die ohne Zweifel zu den von Mr. Chester Beatty im Fajûm erworbenen Papyrusbüchern gehören, und habe sie der Vollständigkeit halber, um nicht das geringste verlorengehen zu lassen, für billiges Geld erworben, da der Händler seinen großen Verdienst bereits in der Tasche hatte[1]. Ich bereue meinen Entschluß nicht, denn bei der Konservierung konnten 31 Blätter in mehr oder weniger fragmentarischer Erhaltung unter Glas gebracht werden. Hatte der Fajûmer Antikenhändler seine Handschriften ausschließlich an Mr. Chester Beatty verkauft, so hatte der Kairener seinen Besitz zwischen Chester Beatty und mir geteilt und hatte, nachdem er diesen abgestoßen, die beiden Stücke des Provinzlers aufgekauft, um sie mir anzubieten. Aber was von höchster Wichtigkeit: Mein Gewährsmann konnte mir auch eine genaue Angabe über den Fundort machen, den wohl niemand hätte erraten können. Denn die Mani-Bücher sind im sogenannten sub-achmimischen Dialekt abgefaßt; die Übersetzung muß also ursprünglich in dem Gebiet stattgefunden haben, wo dieser Lokaldialekt heimisch war. Das war ein oberägyptischer Dialekt, der, wie wir noch näher erkennen werden, im Gebiete von Assiut gesprochen wurde. Den Mitteilungen zufolge war der Fundort das heutige Medînet Mâdi, ein selbst den Papyrologen wenig bekannter Ort. Die weit ausgedehnte Ruinenstätte liegt im Südwesten des Fajûm in der großen Senke des heutigen Gharak (vgl. Brown, The Fajum and Lake Moeris, London 1892) auf einem langgestreckten Höhenrücken, der aus zwei Koms besteht, die etwa 900 m von-

[1] Derartige Fetzen hat Prof. Grohmann, Prag, für die Papyrusabteilung der Wiener Staatsbibliothek von einem Händler aus Eschmunên erworben. Ibscher hat jüngst Fragmente von zwei Blättern aus diesem Müllhaufen gerettet. — Bei meiner letzten Reise im Frühjahr 1932 fand ich noch zwei weitere abgehobene Haufen vor und brachte sie nach Berlin.

einander entfernt liegen. Sie liegt zugleich nordwestlich von dem alten Kerkeosiris, das dem heutigen Gharak entspricht. Im Jahre 1900/01 hat Jouguet hier eine kleine Ausgrabung vorgenommen und einen Bericht in dem Bulletin Correspond. Hellen. 1901, S. 380ff., veröffentlicht: Rapport sur les fouilles de Médinet Mâdi et Médinet Ghôran (vgl. die Beschreibung der Lage von Medînet Mâdi S. 382, Anmerkung).

Medînet Mâdi war eine Militärkolonie aus ptolemäischer Zeit und wird wohl mit Recht von Carl Wessely mit der κώμη Ἰβιῶν (τῶν) Εἰκοσιπενταρούρων identifiziert (s. seine Topographie des Fajûm in griechischer Zeit 1904, S. 75, und Grenfell-Hunt, Tebtunis Papyri II, 1907, S. 380). Die Stadt gehörte zum Polemon-Bezirk, da das Fajûm bekanntlich in drei große Bezirke geteilt war. Erhalten ist eine Reihe byzantinischer Urkunden aus dem 5. bis 8. Jahrhundert n. Chr. Ich selbst habe von Medînet el Fajûm aus in Begleitung von Dr. Schott, dem damaligen Assistenten des Ägyptologischen Instituts, einen Ausflug nach Medînet Mâdi per Auto gemacht und konnte feststellen, wie eifrig die Sebachin in den Ruinen der Häuser am Werke waren. Sie scheinen auf eigene Faust und in eigener Regie die Fruchterde herauszuheben und in die Ebene zu transportieren, da man überall Erdhaufen am Fuße des Ruinenfeldes liegen sah, um an die Fellachen verkauft zu werden. Medînet Mâdi muß in späterer Zeit eine rein koptische Niederlassung gewesen sein, da ich nirgendwo Scherben arabischer Provenienz entdeckt habe. Freilich konnte ich einige angeblich in Medînet Mâdi gefundene arabische Papyri erwerben, aber die Namen sind durchweg christlich bzw. koptisch. Unsere Mani-Bücher müssen von diesen Sebachin gefunden und sofort in Medînet el Fajûm an Antikenhändler verkauft worden sein. Den gesamten Fund muß mein Gewährsmann noch vor Augen gehabt haben, denn nach beiläufiger Mitteilung, die er mir jetzt beim Besuche im März 1932 machte, lagen die Papyrusbücher, jedes von kahlen Deckeln in Holz umgeben, in einer Holzkiste, die in einem früheren Wohnhause aufgefunden wurde. Die Holzkiste soll zerfallen gewesen sein, so daß eine Aufbewahrung sich nicht lohnte. Es hat den Anschein, als ob dem Antikenhändler im Fajûm der ganze Fund von den arabischen Findern angeboten wurde, dieser aber sich nicht getraute, sein Geld allein in diesen unansehnlichen Papyrusbüchern anzulegen, deshalb er den Fund mit anderen Händlern teilte. Damit wird auch eine Beobachtung von Dr. Ibscher bestätigt, daß die Mani-Handschriften infolge ihrer feuchten Lagerung in absehbarer Zeit dem Zerfall nahegebracht wären, also nicht in der trockenen Wüstenerde gelegen haben können. Denn die Keller der Häuser von Medînet Mâdi waren der Feuchtigkeit von oben und unten ausgesetzt, so daß die Papyri von Salzkristallen vollständig durchsetzt werden konnten. Die ganze Gegend ist Sumpfgebiet, wenn auch die alte Siedlung auf dem Hügelrücken angelegt war. Prof.

Schubart und Prof. Zucker wollten im Frühjahr 1910 an dieser Stelle eine Papyrusgrabung vornehmen, wurden aber infolge Auftretens von Typhus unter den Arbeitern daran gehindert. — So war denn meine Mission in jeder Beziehung von Erfolg gekrönt, und ich konnte glücklich mit meinen manichäischen Schätzen heimkehren, um sie unserem Papyruskonservator zu übergeben. Inzwischen hatte Dr. Ibscher den Mani-Besitz von Chester Beatty von London nach Berlin gebracht,um ihn hier an Ort und Stelle in aller Ruhe unter Glas zu bringen. Ich selbst hatte in London mit den Interessenten des Fundes, mit Sir Herbert Thompson, Dr. W. E. Crum und Prof. Alan H. Gardiner eine Konferenz betreffs einer gewissen Zusammenarbeit bei einem im Grunde zusammengehörenden Literaturganzen, und es wurde vereinbart, daß auf gemeinsame Kosten ein jüngerer Mitarbeiter angeworben werden sollte. Ich konnte diesen in der Person von Dr. Polotsky präsentieren, nachdem auch mein Mäzen in hochherziger Weise seinen Anteil auf zwei Jahre sichergestellt hatte, so daß die Arbeit im Juli 1931 ernstlich in Angriff genommen werden konnte. Und wenn ich heute der Akademie einen gemeinsamen Bericht vorlege, so muß ich offen bekennen, daß ohne Polotskys starke Augen eine Entzifferung des nur mit Hilfe von Lupe und Spiegel lesbaren Textes und ohne seine tiefgründigen Kenntnisse der koptischen und andern orientalischen Sprachen eine Bearbeitung unmöglich gewesen wäre. Und noch weniger hätten wir beide vor die Öffentlichkeit treten können, ohne die bewunderungswürdige, nie versagende Konservierungstätigkeit von Dr. Ibscher, der hier vor einer der größten und schwierigsten Aufgaben seines an Erfolgen so überaus reichen Lebens gestellt ist und zu unserer besonderen Freude einen wichtigen Beitrag über die technische Seite der mit dem Mani-Funde zusammenhängenden Fragen beigesteuert hat.

Wie ich vorher erwähnt habe, zeigen die Mani-Handschriften sämtlich einen Dialekt, der von den modernen Koptizisten allgemein jetzt mit »subachmimisch« bezeichnet wird. Dieser Dialekt hat seinen Namen erhalten wegen der engen Verwandtschaft mit dem achmimischen Dialekt, »sub-achmimisch« aber wegen seiner eigentümlichen Mischung mit dem sahidischen bzw. thebanischen Dialekt. Crum hatte ihn fälschlich um Edfu, also südlich von Theben, lokalisiert, eine Lokalisierung, die schon deshalb unmöglich ist, weil dann die enge Berührung mit dem Achmimischen geographisch nicht zu erklären wäre. Einen Anhalt bot die Auffindung eines Papyruskodex, enthaltend das Johannes-Evangelium, bei Gelegenheit einer Ausgrabung von seiten der British School of Archaeology in Egypt im Jahre 1923 (veröffentlicht von Herbert Thompson, The Gospel of St. John, London 1924). Der Fundort liegt etwa 27 engl. Meilen südlich von Assiut bei dem heutigen Kâu el-Kebîr, dem alten Antäopolis, und etwa 50 engl. Meilen nördlich von dem heutigen Sohag. Geographisch gehört diese Gegend zum Gebiet von Assiut.

Demgemäß muß dieser Lokaldialekt sich nördlich an den Dialekt von Achmim angeschlossen haben, dessen Mittelpunkt einst das weiße und das rote Kloster in der Nähe des alten Atripe bildete, aus deren Bibliotheken jene kostbaren alten Papyrusbücher im altachmimischen Dialekt auf uns gekommen sind. In dem sogenannten sub-achmimischen Dialekte sind auch die von mir publizierten koptischen Acta Pauli der Heidelberger Sammlung überliefert (s. Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. I, Leipzig, 2. Auflage 1905). Freilich weisen die Texte der beiden aufgeführten Publikationen A(cta) P(auli) und Joh(annes)-Evangelium unter sich eine nicht unerhebliche Anzahl von Verschiedenheiten auf, aber auch in den manichäischen Texten (»Man.«) liegt wieder eine neue Variation vor. Das ist nicht weiter auffällig, da es sich um lokaldialektische Variationen handelt, die niemals einen einheitlich geformten Typus bei der literarischen Überlieferung zeigen. Ich gebe hier eine kurze vergleichende Übersicht von Polotsky:

Wo Joh. von AP. abweicht, stimmt es in der Regel — mit einer auffallenden Ausnahme — mit Achm. überein. Man. geht — auch in der erwähnten Ausnahme — meist mit Joh. zusammen und hat darüber hinaus noch einige Eigentümlichkeiten mit dem Achm. gemeinsam. Im ganzen steht Man. dem Achm. am nächsten, während AP. sich verhältnismäßig am weitesten von ihm entfernt. Zur vorläufigen Charakteristik mögen folgende Beispiele dienen:

I. Man. mit Joh. und Achm. gegen AP.

AP ϫⲁⲥⲓ˝ (und so alle Qualitative von Verben IIIae inf.): Man. Joh. Achm. ϫⲁⲥⲉ

AP ⲉⲓⲁϯ »Väter« : ïⲁⲧⲉ, ⲉⲓⲁⲧⲉ[1]

AP ⲟⲩⲉⲉⲓ »einer« : ⲟⲩⲉ (Joh. auch ⲟⲩⲉⲉ)

AP ⲧⲟⲛ »wo« : ⲧⲟ

II. Man. mit Joh. gegen AP. und Achm.

Man. Joh. ⲥⲉϫⲉ »reden« : AP. Achm. ϣⲉϫⲉ (Boh. ⲥⲁϫⲓ)

Man. Joh. ⲥⲁϫⲛⲉ »planen« : AP. Achm. ϣⲁϫⲛⲉ (Boh. ⲥⲟϭⲛⲓ)

III. Man. mit Achm. gegen Joh. und AP.

a) Sproßvokal bei Kons. + Sonorlaut am Wortende

Man. ϩⲱⲧⲃⲉ, Achm. ϩⲱⲧⲃⲉ »töten«: ϩⲱⲧⲃ̄ AP. (Joh. nicht belegt)

ⲟⲩⲁïⲛⲉ »Licht« : ⲟⲩⲁⲉⲓⲛ Joh. AP.

ⲥⲱⲧⲙⲉ »hören« : ⲥⲱⲧⲙ̄ Joh. AP.

dagegen ⲥⲁⲩⲛⲉ »wissen« so auch Joh. AP.

[1] Vereinzelt findet sich ⲉⲓⲁϯ auch in achm. Texten, s. Lacau, Bull. de l'Institut Français Band 8, S. 70/71.

b) inlautendes ⲉï

ⲙⲉïⲛⲉ »Zeichen« : ⲙⲁⲉⲓⲛ Joh. AP.

[ⲥⲉïⲛⲉ »Arzt«: Joh. AP. nicht belegt]

ⲙⲉïⲉ »lieben« : ⲙⲁⲉⲓⲉ Joh. AP.

ϩⲉïⲉ »fallen«: ϩⲁⲉⲓⲉ Joh. AP.

c) kausat. Infinitiv

ⲧⲉ- neben ⲧⲣⲉ- Man., ⲧⲉ- Achm. : ⲧⲣⲉ Joh. AP.

d) Schwund des Nebenvokals in gewissen ⲧ-Kausativen

ⲧ̅ⲛ̅ϩⲟ Man., ⲧ̅ⲛ̅ϩⲟ Achm. : ⲧⲁⲛϩⲟ Joh. }
ⲧⲗ̅ϭⲟ Man., Achm. : ⲧⲁⲗϭⲟ Joh. } AP. zufällig nicht belegt

e) auslautendes -ⲉⲩ : -ⲟ

Die Kephalaia-Hs. gebraucht in der Regel die (in Joh. AP. allein üblichen) Formen auf -ⲉⲩ : ⲥⲛⲉⲩ »zwei«, ⲛⲉⲩ »sehen« und »Zeit«, ⲙⲉⲩ »Mutter«, ⲙ̄ⲙⲉⲩ »dort« — daneben aber auch ⲙⲟ »Mutter« und ϩⲛⲟ »Gegenstand«. — Die Hs. Chester Beatty B gebraucht durchweg die Formen auf -ⲟ.

Wenn nun unsere Papyrusbücher den gleichen sub-achmimischen Dialekt darbieten, ist der Schluß zwingend, daß die Übersetzung der Mani-Bücher in die Gegend von Assiut zu verlegen sei. Sie müssen dort im Auftrag eines Oberhauptes der Manichäer aus der griechischen Originalsprache ins Koptische — denn meines Erachtens kann das Original nur in griechischer Sprache vorgelegen haben — übersetzt worden sein, um zur Propaganda für die Ausbreitung des Manichäismus unter der einheimischen Bevölkerung Ägyptens verwendet zu werden. Sie müssen dann später in den Besitz eines Manichäers übergegangen sein, der seinen Wohnsitz im Fajûm hatte. Denn die in dem Bereich der Möglichkeit liegende Annahme, ein Vertreter der orthodoxen koptischen Kirche hätte sich diese Sammlung behufs Studiums der manichäischen Sekte zum Zweck ihrer Widerlegung angelegt, scheitert m. E. an dem Vorhandensein des großen Hymnenbuches, das ohne Zweifel für den Gemeindegebrauch bestimmt war. Hinzu kommt noch die überaus prachtvolle Ausstattung der Bücher, die, wie wir noch sehen werden, bei den Manichäern beliebt war, handelte es sich doch um heilige Schriften ihres Meisters und seiner Schüler.

Kann nun an der Entstehung der manichäischen Übersetzungsliteratur in der Umgegend von Assiut kein Zweifel obwalten, so werden wir unwillkürlich an die mysteriösen Vorgänger des Mani, an Scythianus und seinen Schüler Terebinthus, erinnert. In dem Berichte der Acta Archelai c. LXII (LII) ed. Beeson, S. 90, 22f. heißt es: Quique Scythianus ipse ex genere Saracenorum fuit et captivam quandam accepit uxorem de superiore Thebaide, quae eum suasit habitare in Aegypto magis quam in desertis. Atque utinam numquam eum

illa provincia suscepisset, in qua cum habitaret cum Aegyptiorum sapientiam didicisset; erat enim ut quod verum est dicamus, valde dives ingenio et opibus, sicut hi qui sciebant eum per traditionem nobis quoque testificati sunt.

Nun soll Scythianus einen Schüler mit Namen Terebinthus gehabt haben, von dem berichtet wird: scripsit ei quattuor libros, ex quibus unum quidem appellavit Mysteriorum, alium vero Capitulorum, tertium autem Evangelium et novissimum omnium librum Thesaurum appellavit. Epiphanius h. 66, der seine Kenntnisse über den Manichäismus größtenteils den Acta Archelai verdankt und in seinem 1. Teile die Legende von Scythianus und Terebinthus harmlos weiter tradiert und nach seiner Weise weiter ausschmückt, schildert c. 1 den Scythianus als einen Kaufmann, der als Sarazene[1] von Arabien aus großen Handel nach Indien und nach Ägypten getrieben und zu bedeutendem Reichtum gelangt wäre. Epiphanius gibt, um mit seinen geographischen Kenntnissen zu prunken, die verschiedenen Handelswege an, welche vom roten Meere nach der Thebais führen, wie Klysma und Berenike (c. 1, 9f.). Dann heißt es weiter Kap. 2, 3f., S. 17, 16f., Bd. III Holl: ἐν ἀρχῇ τοίνυν οὗτος ὁ Σκυθιανὸς πλούτῳ πολλῷ ἐπαρθεὶς καὶ κτήμασιν ἡδυσμάτων καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἀπὸ τῆς Ἰνδίας καὶ ἐλθὼν περὶ τὴν Θηβαΐδα εἰς Ὑψηλὴν πόλιν οὕτω καλουμένην, εὑρὼν ἐκεῖ γύναιον ἐξωλέστατον καὶ κάλλει σώματος πρόοπτον ἐκπλῆξάν τε αὐτοῦ τὴν ἀσυνεσίαν, ἀνελόμενός τε τοῦτο ἀπὸ τοῦ στέγους – – – ἐπεκαθέσθη τῷ γυναίῳ καὶ ἐλευθερώσας αὐτὸ συνήφθη αὐτῷ πρὸς γάμον.

Von demselben Scythianus heißt es c. 2, 9, S. 18, 10f., Bd. III Holl: ἐν τούτοις γὰρ ὁ προειρημένος Σκυθιανὸς τυφλωθεὶς τὴν διάνοιαν, λαβὼν παρὰ Πυθαγόρου τὰς προφάσεις οὕτως ἐφρόνησε καὶ βίβλους τέσσαρας ἑαυτῷ πλάσσεται, τῇ μιᾷ ὄνομα θέμενος Μυστηρίων, τῇ δὲ δευτέρᾳ Κεφαλαίων, τῇ τρίτῃ Εὐαγγέλιον, τῇ τετάρτῃ Θησαυρόν.

Ich will hier nicht eingehen auf die verschiedenen seltsamen Deutungen, die diese offensichtliche Legende von seiten der Gelehrten[2] gefunden hat, auch nicht auf eine Analyse des Berichtes in den Acta Archelai und bei Epiphanius. Das eine ist aus beiden Darstellungen klar, daß die Heirat einer Ägypterin, sei es einer Sklavin in der Fremde, sei es einer Frau in Hypsele, den Manichäismus nach Ägypten importiert haben soll. Die Erzählung von der schönen Hure ist wohl von Epiphanius nach der Geschichte der Helena und des Simon Magus, auf die Holl mit Recht hinweist, nach beliebter Manier erfunden. Nach Epiphanius wäre also die Lehre des Mani auf dem Handelsverkehrswege über Arabien nach Oberägypten eingedrungen. Wie kommt aber Epiphanius zu

[1] Über die Sarazenen als orientalische Handelsleute vgl. Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme I, 42; F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem 1831, S. 466; K. Keßler, Mani I, 1889, S. 57f.

[2] Vgl. die Übersicht bei Keßler, l. c. S. 14ff., und seine eigene Ansicht S. 21ff.

dem nicht gerade alltäglichen Namen Hypsele? Hypsele bzw. Hypselis trug in alter Zeit den Namen Schashotep als Hauptstadt des hypselitischen Gaues, etwa 7 km südöstlich von Assiut. Sie wird öfters in den Urkunden als κώμη Ὑψηλὴ τοῦ Λυκοπολίτου τῆς Θηβαΐδος oder Ὑψηλιτῶν πόλις aufgeführt[1]. Diesen Namen kann Epiphanius sich unmöglich aus den Fingern gesogen haben, da ihm für die Thebais sicherlich noch andere Namen zur Verfügung gestanden hätten. Und noch rätselhafter wird diese Notiz, da in der Stadt Hypsele ohne Zweifel der sub-achmimische Dialekt gesprochen wurde, in welchem unsere Mani-Bücher übersetzt sind. Hier muß Epiphanius eine dunkle Kunde aufgeschnappt haben, daß die Lehre des Mani zuerst in Hypsele bzw. in der Thebais festen Fuß gefaßt hat. Dann aber sind die vier aufgeführten Schriften nicht von Terebinthus bzw. Scythianus verfaßt, sondern die Schriften des Mani sind nach der Thebais gebracht und, um der Propaganda der Mani-Religion zu dienen, ins Koptische übertragen worden, und zwar in den Dialekt, dessen Gebiet das Zentrum der Propaganda bildete. Der Apostel der Manichäer wird vielleicht durch Heirat mit einer Ägypterin sich das Niederlassungsrecht erworben haben.

Von hier aus tritt das Werk des Alexander von Lycopolis[2] πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας ed. A. Brinkmann (Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio Leipzig 1895) in eine ganz neue Beleuchtung. Man beachte, daß Alexander in Lycopolis, d. h. in dem heutigen Assiut, wirkte, zu dessen Gebiet Hypsele gehörte, und weiter beachte man, daß die Schrift die älteste Streitschrift gegen die Manichäer gewesen ist, wenn der Verfasser wirklich um 300 gelebt hat[3], und daß diese Schrift gerade in Ägypten entstanden ist. Alexander war nicht, wie Photius contra Manichaeos behauptet, Bischof von Lycopolis, sondern ein heidnischer Neuplatoniker[4], der in Lycopolis ge-

[1] Vgl. die Zusammenstellung aus den Urkunden bei Preisigke, Wörterbuch III unter Ὑψηλή. Die ältesten Urkunden aus dem 1. Jahrh. v. Chr. (aus dem Jahre 4 und 19 v. Chr.) bezeichnen Ὑψηλή als κώμη. Seit Hadrian wurde sie zur Stadt erhoben, als der Hypselites-Gau als selbständiger Gau von dem Nomos Lycopolites getrennt wurde (s. Griechische Papyri Gießen I, [1910/12], Nr. 82/83), daher Epiphanius richtig von einer πόλις redet.

[2] Vgl. über ihn Baur, l. c. S. 7, Anm. 4. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 3, S. 102f. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, S. 293.

[3] Diese Ansetzung beruht in der Hauptsache auf den Worten οὐ πάλαι an der gleich zu zitierenden Stelle. Brinkmann in seiner Ausgabe Praef. p. XV weist als Terminus für »um 300« auf die freundliche Stellung des Verfassers zum Christentum hin, daher die Abfassung vor Wiederausbruch der Christenverfolgung, und Reitzenstein in seinem Aufsatz: »Alexander von Lycopolis«, Philolog. Bd. 86 (1931) S. 185, Anm. 2 fügt als zweiten Terminus als wahrscheinlich hinzu: »nach dem Ausbruch der Manichäerverfolgung 297«. An das Edikt des Diocletian gegen die Manichäer erinnert auch Brinkmann, Ausg. Praef. p. XIV.

[4] Umstritten ist der Wert seiner Schrift in Rücksicht auf die Darstellung des manichäischen Systems. Während Schaeder (R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland, Bibliothek Warburg VII, 1926, S. 304, Anm. 1) den rein begrifflich-philosophischen Kern der Lehre aus der westlichen Überlieferung, besonders aus Alex. v. Lycop. zurückgewinnen zu können glaubt (vgl. auch dessen Urform und Fortbildung S. 106ff.; dazu Harder im Philolog. Band 85 [1930] S. 247ff.), tritt Reitzenstein l. c. S. 196f. m. E. mit Recht für den orientalischen Charakter des Gedankensystems des Mani ein.

boren ist, wie Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, bzw. der dort gewirkt hat. Wohl schwerlich wäre er auf den Gedanken einer Polemik gegen den Manichäismus gekommen, wenn nicht in seiner Nähe diese Lehre größere Anhängerschaft gefunden hätte. Nun lesen wir bei ihm folgende Darstellung über die Entstehung des Manichäismus in c. 2 (p. 4, 13ff. Brinkmann): ὥσπερ ὁ λεγόμενος Μανιχαῖος, ὃς Πέρσης μέν τίς ἐστιν τὸ γένος, κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν πάντας ὑπερβαλὼν τῷ θαυμάσια λέγειν· καὶ οὐ πάλαι μὲν ἐπεπόλασεν ἡ τούτου καινοτομία — πρῶτός γέ τις Πάπος τοὔνομα πρὸς ἡμᾶς ἐγένετο τῆς τοῦ ἀνδρὸς δόξης ἐξηγητὴς καὶ μετὰ τοῦτον Θωμᾶς καί τινες ἕτεροι μετ' αὐτούς —, αὐτὸς δὲ ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ μὲν γεγονέναι λέγεται, συστρατεῦσαι Σαπώρῳ τῷ Πέρσῃ, προσκρούσας δέ τι τούτῳ ἀπολωλέναι.

Ohne auf die chronologischen Notizen näher einzugehen, die den Mani betreffen und keine genauere Kenntnis seiner Lebensverhältnisse verraten, was wegen der weiten Entfernung von dem Schauplatz der Ereignisse nicht verwunderlich ist, deutet doch die Notiz über Papos auf persönliche Kunde, denn er sagt ausdrücklich, daß »als erster zu uns[1]« gekommen ist der genannte Papos. Dieser ist von auswärts nach Ägypten gekommen und hat hier als ἐξηγητής, als Interpret und Verkünder der Lehre des Mani gewirkt. Offenbar gehörte er zu den Schülern des Mani, die als Apostel die Propaganda der Lehre ihres Meisters auf sich genommen hatten. Ägypten war ja das natürliche Einfalltor vom Osten her, wo schon der Gnostizismus die Wege für die neue Religion bei der engen Verwandtschaft ihrer Weltanschauungen vorbereitet hatte, so daß der Manichäismus hier auf fruchtbaren Boden fallen mußte. Alfaric in seinen Écritures Manichéennes II, Étude analytique, 1919, S. 117, hat Papos in Verbindung gebracht mit einem Schüler des Mani namens Paapis, der in der großen griechischen Abschwörungsformel erscheint (Migne PG. I,

[1] Vgl. dazu c. 2 (p. 4, 23 f. Brinkmann): τοιάδε οὖν τις φήμη τῆς ἐκείνου δόξης ἀπὸ τῶν γνωρίμων τοῦ ἀνδρὸς ἀφίκετο πρὸς ἡμᾶς. Zu den γνώριμοι des Mani ist wohl in erster Linie Papos zu rechnen. Man wird daher die φήμη viel eher auf mündliche Tradition als auf ein Werk des Mani oder auf eine Werbeschrift zu deuten haben, aus der Alexander v. Lycop. seine Kenntnis geschöpft haben soll. Ich möchte das zweimalige πρὸς ἡμᾶς ausschließlich auf Alexander selbst deuten, nicht mit Harder l. c. S. 248, 11 auf »Griechenland« oder mit Reitzenstein l. c. S. 187, 6 auf »uns Hellenen, nämlich in Ägypten«. Es muß sich um eine persönliche Berührung mit offiziellen Schülern des Mani handeln. Das schließt nicht aus, daß diese ihre Propaganda auf die Schüler des Alexander ausgedehnt haben, und daß, da ihre δόξαι auf diese gewissen Eindruck gemacht, Alexander sich zur Abwehr genötigt sah. Demgegenüber urteilt Reitzenstein also: »In dem doxographischen Teil der Schrift Alexanders liegt uns gewiß Manis Lehre vor, aber nach der zuerst mündlichen Überlieferung eines Schülers von einem früher neuplatonischen, dann zum Manichäismus übergetretenen Autor schriftlich dargestellt, wie sie ihm für die Gewinnung neuer Gläubiger aus seinen Kreisen geeignet schien, also dem 'Ἑλληνικὸς λόγος angenähert«. Dazu Alexander v. Lycop. c. 5, p. 8, 12 Brinkmann: ἐγὼ δὲ ὡς μὲν ταῦτα οὐχ ἱκανὰ ψυχαγωγῆσαι τοὺς ἀβασανίστως τὸν λόγον προσιεμένους οὐκ ἂν εἴποιμι. ὅπου γε καί τινας τῶν συνεσχολακότων ἡμῖν ἐν τῷ φιλοσοφεῖν μετέστησεν ἡ τοιαύτη ἀπάτη τῶν λόγων πρὸς ἑαυτήν. Wir werden erinnert an das Eindringen von Gnostikern in den Schülerkreis des Plotin zu Rom, von dem uns Porphyrius in der Vita Plotini c. 16 berichtet. Vgl. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, TU XX, 4.

p. 1468), den er wieder unter Vorbehalt identifiziert mit einem gewissen Fâfî in der Liste der manichäischen Schriftsteller bei An Nadim[1] (Flügel, Mani 1862, S. 103, no. 20). Papos wäre dann ein gräzisierter Name. Die völlige Aufklärung über Papos erhalten wir in einem Briefe aus der in dem Mani-Funde erhaltenen Briefsammlung, und zwar in einem Schreiben des Mani an Sisinnios. Letzterer hat über drei Anhänger, die in Mesopotamien ansässig waren bzw. dort wirkten, an Mani berichtet, daß sie seinen Lehrverkündigungen nicht gehorchten. Diese drei Männer heißen Pappos, Aurades und Sarthion. Sie gehören unbedingt zum engsten Kreise des Mani und werden von ihm als »Brüder« bezeichnet. So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Pappos des Sisinniosbriefes identisch ist mit jenem Papos, dem von Alexander v. Lyc. erwähnten Emissär Manis nach Ägypten. Auf Ägypten wird Mani schon früh sein Augenmerk bei der Propaganda gerichtet haben[2].

Neben dem Papos führt Alexander den Thomas an, der »nach jenem gekommen«, und wiederum »einige andere, die nach ihnen«. In den Acta Archelai, c. LXIV (LIII; vgl. auch c. XI) wird ein gewisser Thomas[3] an der Spitze der drei ältesten Schüler des Mani neben Addas und Hermas genannt, ebenso in der griechischen Abschwörungsformel (Migne PG. I, 1468) hinter Sisinnius wiederum Thomas, Bouddhas, Hermas. — Da Alexander hier bereits von Nachfolgern des Papos redet, muß er doch schon auf eine spätere Zeit des Manichäismus zurückblicken, so daß man seine schriftstellerische Tätigkeit nicht zu früh ansetzen darf. Wiederum wird Alexander aus eigener Kenntnis schöpfen, da auch in den Acta Archelai Thomas als Emissär Manis für Ägypten angeführt wird[4]. Zu den ägyptischen Emissären wären auch zu rechnen Hierax, Heraklides und Aphthonius, die nach Photius, contra Manich. I, 14, und Petrus Siculus, Hist. Manich. c. 16, ebenso wie nach den beiden griechischen Abschwörungsformeln zu den 12 Aposteln des Mani gehören sollen, und als »Kommentatoren und Exegeten« der Schriften (ὑπομνηστικοὶ καὶ ἐξηγηταὶ τῶν τούτου συγγραμμάτων) des Mani bezeichnet werden. Alfaric, l. c. S. 112, bemerkt dazu: »Ces trois auteurs, ainsi étroitement associés, paraissent avoir été contemporains et compatriotes. Leur activité littéraire a dû s'exercer au cours du IVe siécle dans la vallée du Nil«, aber was Alfaric über sie aus

[1] Der Fâfî ist wohl schwerlich zu den manichäischen Schriftstellern zu rechnen, sondern es handelt sich m. E. um einen Brief des Mani an Fâfî, vgl. Keßler S. 219.

[2] Richtig bemerkt Schaeder, Urform S. 71: »Fest steht aber, daß ihm die Missionierung der Westländer, zumal Syriens und Ägyptens, sehr am Herzen lag. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, das von seinen Hauptwerken nur eins persisch, die andern sechs syrisch geschrieben waren«. Aber das darf nicht verleiten, die Mission nach dem Osten als weniger intensiv zu betrachten.

[3] Das apokryphe Kindheitsevangelium des Thomas ist fälschlich von Cyrill von Jerusalem Catech. VI, 31 dem Mani-Schüler Thomas zugeschrieben; vgl. auch Photius, contra Manich. I, 14. Petrus, Siculus, Hist. Manich. I, 14 und Abschwörungsformel (Migne PG. I, 1468).

[4] Act. Arch. c. LXIV (LIII): et Thomas quidem partes Aegypti voluit occupare, Addas vero Scythia, solus autem Hermas residere cum eo elegit.

den Quellen anführt, zeigt deutlich, daß diese drei Personen fälschlich mit dem Manichäismus in Verbindung gebracht worden sind. Beachtenswert ist, daß sie ebenso wie Papos als ἐξηγηταί des Mani angeführt sind.

Zu dem Mani-Bekämpfer Alexander von Lycopolis gesellt sich von christlicher Seite Serapion[1], seit 339 Bischof von Thmuis in Unterägypten, der Freund des Athanasius, mit seinem Werke κατὰ Μανιχαίων, dessen Schrift jüngst von Casey in den Harvard Theolog. Studies, Band XV, 1932, herausgegeben ist.

Auch aus dieser Schrift erkennt man, wie sehr die christliche Kirche Ägyptens von diesem gefährlichen Gegner bedroht war. So war es natürlich, daß die Ägypter mit der manichäischen Lehre sich auch in späterer Zeit beschäftigt haben. Wir besitzen z. B. in koptischer Übersetzung auf einem Papyrusfragment die Darstellung des Manichäismus nach Cyrills von Jerusalem Catechesen VI, 21—24[2], ferner einen kurzen koptischen Text[3] (nach einem Pergamentblatt auf der Biblioth. Nationale zu Paris), der nach dem Nachweis von Polotsky[4] nicht eine selbständige Darstellung der Lehrmeinung der Manichäer enthält, sondern eine wörtliche Übersetzung aus Epiphanius' Panarion haer. 66 bzw. aus den Acta Arch. ist. Dienten solche koptischen Texte zur Orientierung über die Gegner bzw. als Material für die Polemik, so sind auch manichäische Originaltexte in syrischer Sprache und manichäischer Schrift in Ägypten gefunden worden, die im Gebrauch der Mani-Anhänger sich befanden, so z. B. 10 schmale Papyrusstreifen in Oxyrhynchus (vgl. Margoliouth, Notes on Syriac Papyrusfragments from Oxyrhynchus im Journal of Egypt. Archaeolog. Bd. 2, 1915, S. 214ff., heute auf der Bodleian Library), ferner kleine Fragmente auf Pergament im Brit. Mus. Or. 6201 (publiziert von Crum im Journal of Royal Asiat. Soc. 1919, S. 207) und einige Pergamentstreifen im Privatbesitz von Crum, zum Buchbinden gebraucht, aus Mittelägypten stammend. Burkitt, der diese Stücke in dem Appendix seiner Religion of the Manichees 1925, S. 111 erneut publiziert und besprochen hat, bemerkt mit Recht: they throw a curious side-light on the Manichaean literature and propaganda, and are of special interest as preserving the only known specimens of the actual dialect of Aramaic used by Manichees, the language in which no doubt all the main works of Mani but one were composed.

---

[1] Über Serapions von Thmuis Schriftstellerei vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur III, 1912, S. 98ff.

[2] Bilabel, Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen, Heft 3, 1924). Bilabel hat den Charakter der Übersetzung verkannt; vgl. C. Schmidt, OLZ. 1925, Nr. 6, S. 378f. und Duensing, Theol. Literatur-Zeitung 1926, Nr. 7, Spalte 185.

[3] Publiziert von Lefort nebst französischer Übersetzung, im Anhang von Bang-v. Gabain, Türkische Turfan-Texte II, Sitzungsber. der Pr. Akad. 1929, S. 429f.

[4] Muséon Bd. 45, S. 18/20.

Indem wir durch diese Zusammenstellung ein ziemlich abgerundetes Bild von der Verbreitung des Manichäismus und von seiner Bekämpfung innerhalb Ägyptens gewinnen, wird uns heute der Mani-Fund als solcher keine Überraschung mehr bedeuten. Nur insofern sind unsere kühnsten Hoffnungen übertroffen worden, als gleich eine ganze Mani-Bibliothek, die aller Wahrscheinlichkeit nach sich im Besitze eines Hauptes der Mani-Sekte befand, uns geschenkt ist. Wie der Boden Ägyptens die einzigen Originalwerke der Gnostiker in koptischer Übersetzung in der Gestalt des Codex Askewianus im British Museum zu London, des Codex Brucianus auf der Bodleian Library zu Oxford und des Codex Berolinensis auf der Staatsbibliothek zu Berlin überliefert hat, so hat ein gütiges Geschick diese Originalwerke des Mani und seiner Schüler dem Untergange bzw. der Vernichtung entzogen, wenn auch äußerlich die Papyrusbücher infolge der ungünstigen Aufbewahrungsverhältnisse schwer gelitten haben.

Wir treten jetzt der Frage näher, welche Schriften die Hausbibliothek jenes Manichäers im Fajûm enthalten hat, nachdem festgestellt ist, daß die in dem Holzkasten aufbewahrten Papyrushandschriften restlos aufgekauft sind, so daß ein weiterer Zuwachs auf dem Wege des Antikenhandels nicht mehr zu erwarten ist. Bei der Beantwortung dieser Frage tritt uns sehr störend in den Weg der desolate Zustand der einzelnen Handschriften, der durch die Manipulationen der Händler noch verschlimmert ist, indem, wie oben erwähnt, die Bücher infolge Abhebung einzelner Haufen wirr durcheinandergewürfelt sind. So kann erst im langsamen Tempo an der Hand der von Ibscher durchgeführten Konservierung der Schleier gelüftet werden, der über diesem ganzen Fund lagert, und muß die wissenschaftliche Welt noch für eine Weile ihre Ungeduld bezähmen, bis volle Klarheit über den Umfang und über den Inhalt der manichäischen Originalschriften gebracht werden kann. Wir stehen ja in dem ersten Stadium der Konservierung und der Entzifferung, so daß wir etwas Abschließendes erst für einen zukünftigen Bericht in Aussicht zu stellen versprechen möchten.

Unter den vorliegenden Papyrusbüchern tritt an erste Stelle ein Werk, dessen Teile in einzelnen Etappen nach Berlin gekommen sind und dessen Konservierung sofort von Ibscher in Angriff genommen ist, so daß bereits größere zusammenhängende Stücke unter Glas gebracht worden sind. Es handelt sich hier um ein Werk, das zu den Originalschriften des Mani gerechnet wurde und einst den Namen Κεφάλαια in der griechischen Überlieferung trug. Eine Identifizierung wäre wohl sehr erschwert gewesen, wenn nicht die Papyrushandschrift (s. Taf. 1) selbst den Titel und den Verfasser auf dem oberen Rand uns überliefert hätte, und zwar steht regelmäßig auf der Rückseite des Blattes das Wort ⲛ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ und auf der anschließenden Vorderseite das Wort ⲙ̄ⲡⲥⲁϩ. Das Werk trug demnach im griechischen Original den Titel: Κεφάλαια τοῦ

διδασκάλου = »Die Kephalaia des Lehrers (des Meisters)«. Leider läßt sich infolge Verlustes der ersten und der letzten Blätter des Buches nicht feststellen, ob noch ein erweiterter Titel beigegeben war. Was das Äußere anbetrifft, so muß das Werk einen ungemein großen Umfang gehabt haben, wenn Ibscher bereits die Ziffer ⲫⲓⲇ = 514 auf einem der Blätter feststellen konnte. Denn als günstiger Umstand kommt uns zur Hilfe, daß die einzelnen Seiten numeriert waren und dadurch eine Anordnung der auseinandergefallenen Teile ermöglicht wird. Jedenfalls muß das Werk in dem Papyruskodex mehr als 520 Seiten = 260 Blätter umfaßt haben. Die Κεφάλαια waren uns längst wenigstens dem Titel nach bekannt[1]. Sie stehen an zweiter Stelle unter den 4 in den Acta Archelai aufgeführten Hauptschriften des Mani oder seines geheimnisvollen Vorläufers Scythianus[2] bzw. Terebinthus. Merkwürdigerweise werden sie in den beiden griechischen Abschwörungsformeln[3] nicht genannt, tauchen aber bei Timotheus von Konstantinopel (2. Hälfte des VI. Jahrh.), de recept. haeret. bei Migne PG. 86, 21 an vierter Stelle auf. Den orientalischen Schriftstellern scheinen sie unbekannt geblieben zu sein, da wir in sämtlichen Katalogen manichäischer Schriften keine Erwähnung finden. Alfaric, l. c. S. 21, übersetzt Κεφάλαια mit »Principes« (»Hauptlehren«) und vertritt die Meinung, daß verschiedene Polemiker des Manichäismus wie Alexander von Lycopolis, Titus von Bostra, Theodoret von Cyrus, Severus von Antiochien ihre Darstellung der Lehre des Mani aus diesem Werke geschöpft haben. Er beruft sich dabei auf Alex. v. Lyc. c. 5 init. = p. 7, 26f. ed. Brinkmann: τὰ μὲν κεφαλαιωδέστερα ὧν λέγουσίν ἐστιν ταῦτα oder Theodoret, haer. fab. I, 26 ταῦτα τῆς δυσσεβοῦς αἱρέσεως τὰ κεφάλαια, aber an beiden Stellen ist nur zum Ausdruck gebracht, daß der Verfasser sich mit der Hervorhebung der Hauptpunkte begnügen will[4]. Die weitere Vermutung S. 31, daß die in den griechischen Texten genannten Κεφάλαια identisch wären mit der bei den arabischen Historikern aufgeführten Abhandlung über die »Giganten«, ist durch die Auffindung des Originalwerkes, wie es uns jetzt in einer wortgetreuen koptischen Übersetzung vorliegt, definitiv abgetan. Denn jetzt können wir mit Bestimmtheit feststellen, daß der Titel Κεφάλαια sich darauf zurückführt, daß das Werk in eine große Anzahl von »Kapiteln« zerlegt war, die sich innerhalb des Textes dadurch abheben, daß in einer Überschrift der Inhalt kurz angegeben wird und oberhalb wie zu beiden Seiten die Nummer des betreffenden Kapitels

[1] Vgl. Prosper Alfaric, Les écritures Manichéennes II, 1919, S. 21ff.

[2] Vgl. Acta Archel. cap. LXII, 6; S. 91, 5 ed. Beeson; davon abhängig Epiphanius haer. 66, 2; S. 18, 13, Bd. III Holl und Cyrillus Hieros., Catech. cap. VI, 22; I, S. 184 Reischl-Rupp.

[3] Vgl. die kleine Formel Migne PG 100, 1321 und die große Formel in Migne PG I, 1465f.

[4] Anders zu werten ist die Stelle bei Titus von Bostra adv. Manich. III c. 4, p. 68, 10 ed. Lagarde: φησὶ δὲ πρὸς λέξιν αὐτὴν ἐκεῖνος ἢ ἕτερός τις τῶν ἀπ᾽ ἐκείνου, ἐπιγράψας τὸ κεφάλαιον περὶ τῆς ἀνθρωπίνης πρωτοπλασίας, denn hier handelt es sich um ein »Kapitel« mit dem Titel περὶ ἀνθρωπ. πρωτοπλασίας aus der Feder Manis bzw. eines seiner Schüler. Man könnte hier ein Zitat aus unsern Κεφάλαια vermuten.

erscheint. Es ist bis jetzt als letzte Kapitelnummer die Zahl ⲣⲟⲃ = 172 festgestellt. Jedes Kapitel beginnt mit einer stereotyp wiederkehrenden Formel: »Wiederum sprach der Apostel (oder »der φωστήρ«) zu seinen Jüngern«. Sehr häufig wird noch die Bemerkung hinzugefügt, daß der Redende sich in der Versammlung der Jünger befindet, die vor ihm sitzen. Tritt Mani hier von sich aus als Redner auf, so zeigt eine Reihe von Kapiteln die Jünger als Fragesteller. Charakteristisch ist gleich das Kapitel zwei, das die »Parabel von dem Baume« behandelt. Die Jünger sind es, die Mani befragen und sprechen: »Wir bitten dich, unser Herr: [offenbare uns] und deute (ἑρμηνεύειν) uns inbetreff der beiden Bäume, die (Jesus) verkündet hat seinen Jüngern (μαθητής) - - -: 'Der gute Baum gibt [gute] Früchte (καρπός), [der] schlechte Baum gibt [schlechte] Früchte (καρπός). Es gibt keinen guten [Baum, der] schlechte Früchte (καρπός) bringt, [noch einen schlechten Baum], der gute Früchte (καρπός) bringt« usw. (vgl. Matth. 7, 17f., Luc. 6, 43)[1]. Die Antwort wird eingeleitet mit den Worten: »Da sprach unser Herr«. Hier erscheint Mani als Hermeneut den fragenden Jüngern gegenüber, ebenso in dem Kapitel 9 und 10. Das letztere beginnt mit den Worten: »Wiederum (πάλιν) befragten die Jünger (μαθητής) den Apostel (ἀπόστολος) und sprachen zu ihm: 'Wir bitten dich, unser Herr, offenbare uns inbetreff des Wortes, das [geschrieben steht in] dem Gebet des Sēthēl[2], des Erstgeborenen des Adam, indem er sprach: - - - Sage uns, unser Herr: Welches sind die 14 großen Aeonen (αἰών) des Lichtes?«. Treten in diesen Partien die Jünger in ihrer Gesamtheit auf, so an andern Stellen ein einzelner Jünger, so z. B. in Kapitel 138: »Wiederum stand auf einer unter den Jüngern (μαθητής), um zu befragen den Apostel (ἀπόστολος), und sprach zu ihm: [Ich bitte] dich, mein Herr, mögest du mir sagen, wer ist, der sündigt und danach um Sündenvergebung bittet oder (ἤ) wer ist, der belehrt ist und danach vergißt oder (ἤ) wer ist der Lehrer! Deswegen bitte ich dich, mögest du es mir offenbaren«. Dazu auch Kapitel 139: [»Es befragte wiederum einer der Jünger den Erleuchter], indem er zu ihm sprach: Ich bitte dich, mein Herr, verkündige mir dieses Wort, nach dem ich dich frage und offenbare mir wegen dieser vier Typen (τύπος), die sich befinden in den Kirchen (ἐκκλησία)«. Und die Jünger sind von großer Dankbarkeit erfüllt, wenn es am Schluß von Kapitel 139 heißt: »Wir beten dich an, unser Herr, und danken dir, daß du uns gedeutet (ἑρμηνεύειν) hast inbetreff des Gebetes, nach dem wir dich befragt haben, und daß du uns belehrt hat, was dieses ist«.

[1] Auf diese Stelle geht auch Felix in seinem Dispute mit Augustin, c. Felic. II, 2. S, S. 829 Zycha, ein. — Bekanntlich hat Marcion sich auf die Parabel von dem guten und dem faulen Baum (Luc. 6, 43f.) für seine Lehre von den zwei verschiedenen Göttern, dem Gott des ATs und dem Antt des NTs, berufen. Man erkennt deutlich die Abhängigkeit des Mani von Marcion, dessen Gotithesen ihm seine Beurteilung des ATs vermittelt haben.

[2] Ein Gebet des Seth ist im AT nicht bekannt. Es muß sich um ein christliches bzw. gnostisches Apokryphon handeln.

Die Kephalaia erheben also den Anspruch, Offenbarungen oder Deutungen (ἑρμηνεῖαι) des Meisters zu enthalten, die er in Gesprächen mit den Jüngern kundgetan hat. Die Jünger erscheinen hier als ein geschlossenes Collegium, wie in der Großkirche die Apostel Jesu bewertet wurden, ohne daß die Namen selbst erwähnt werden. Ohne Zweifel ist an eine Zwölfzahl[1] gedacht, aber schwerlich wird Mani dabei ausschließlich auf Jesus und dessen Jüngerkreis reflektiert haben, sondern, da er alle irdischen Verhältnisse nach der oberen Welt symbolisierte, wird man erinnert an den »Vater des Lichtes« mit seinen 12 Aeonen[2], dem Mani als »Apostel des Lichtes« mit seinen 12 Jüngern hier auf Erden entspricht. Diese Lehrvorträge an die Jünger[3] sind nun keineswegs nach einer festen Disposition entworfen worden, sondern bewegen sich in bunter abwechslungsreicher Weise über die verschiedensten Themata, so daß sie sich deswegen besonders für die Erfassung der Lehre Manis und für deren Propaganda eigneten; Mani scheint nämlich eine systematische Darstellung seiner Gedankenwelt überhaupt nicht beliebt zu haben, denn sein anderes Hauptwerk, die sogen. »Mysterien«, ist ebenfalls in einzelne Kapitel geteilt gewesen[4]. Ich möchte nun im folgenden eine kleine Auswahl der Kapitelüberschriften auf Grund der Abschriften von Dr. Polotsky geben, um die Vielseitigkeit des Inhalts zu illustrieren:

Von Kapitel 1 ist leider die Überschrift nicht erhalten. Es bildete die Einleitung zu dem Werke und zugleich das umfangreichste Stück, da sein Inhalt 16 Seiten füllte. Es muß, wie wir später noch feststellen werden, mit dem ersten Kapitel des Schâpûrakân[5], das angeblich 242 n. Chr. bei seinem ersten öffentlichen Auftreten dem Schâpûr I gewidmet sein soll, große Verwandtschaft gehabt haben. Dieses Proömium des Werkes, das bedauerlicherweise sehr stark gelitten hat wegen der überaus schlechten Erhaltung der Anfangsblätter, hatte zum Thema »das Kommen des Gesandten« bzw.

[1] Vgl. Augustin, de haer. 46: propter quod etiam Manichaeus duodecim discipulos habuit, quem numerum Manichaei hodieque custodiunt ad instar apostolici numeri. Theodoret haer. fab. I. 26 οὗτος δύο καὶ δέκα μαθητὰς κατὰ τὸν κυριακὸν ποιησάμενος τύπον. Dazu Photius, c. Manich. I, 14 und Petrus Siculus, histor. Manich. c. 16.

[2] Vgl. Augustin, c. Faust. XV, 5 S. 425, 18f. Zycha: ubi et ipsos duodecim magnos quosdam deos profiteris, ternos per quatuor tractus, quibus ille unus circumcingitur; s. Flügel, S. 274f., Anm. 203.

[3] Die äußere Form erinnert an die apokryphe altkatholische Schrift der »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern«, die ebenfalls die Frageform gewählt hat (s. Carl Schmidt, T. U. Band 43), aber näher liegt es, an die koptisch-gnostischen Schriften wie die Pistis Sophia zu denken oder an die »großen« und die »kleinen Fragen der Maria« (Epiphan., haer. 26, 8; Holl, Band I, 284, 17.

[4] Nach Aufzählung bei An Nadîm im Fihrist (Flügel, Mani S. 102f.) waren es 18 Kapitel (s. Alfaric, l. c. S. 17f.). Desgleichen war das Schâpûrakân in einzelne Abschnitte zerteilt, nach An Nadîm im Fihrist in 3 große Teile (Flügel, Mani S. 103), die sicherlich wieder Unterabteilungen hatten.

[5] Vgl. Alfaric, l. c. II, S.f., Kessler, Mani S. 180ff.

[6] Vgl. Albiruni, Chronolog. S. 190, 39 ed. Sachau, London 1879: »wie er selbst im Buche Schâpûrakân in dem Kapitel von dem Kommen des (Gott-)Gesandten erzählt«.

»des wahren Apostels«[6], das die chronologischen Notizen über das Leben des Mani nach eigenen Mitteilungen enthielt. Dies wird bestätigt durch die Schlußworte des Kapitels: »Darauf (τότε), als seine Jünger (μαθητής) dies alles von ihm gehört hatten, freuten sie sich gar sehr. Ihr Verstand (νοῦς) wurde erleuchtet, und sie sprachen zu ihm in ihrer Freude: Wir danken dir, unser Herr, daß du uns geschrieben hast über dein Kommen in den Schriften (γραφή). Wie es geschehen ist, haben wir es angenommen und darauf vertraut«. Dabei erfahren wir zugleich, daß Mani vor der Abfassung der Kephalaia viel ausführlicher dieses Thema in Schriften behandelt hat, und daß er jetzt auf die Frage der Jünger in verkürzter Form (συντομία), d. h. in einem Compendium, Kunde geben will. Das Kapitel wird uns noch weiter beschäftigen.

ⲃ̄: Das zweite: über das Gleichnis (παραβολή) vom Baume.

ⲅ̄: Die Deutung (ἑρμηνεία) über die εὐδαιμονία, die σοφία und die Kraft, welches sie sind.

ⲇ̄: Über die vier großen Tage, die aus einander hervorgekommen sind, sowie über die vier Nächte.

ⲉ̄: Über vier Jäger des Lichtes und vier (sc. Jäger) der Finsternis.

ⲋ̄: Über die 5 Kammern (ταμιεῖον), die entstanden sind seit Urbeginn aus dem Lande der Finsternis, die 5 Archonten (ἄρχων), die 5 Geister (πνεῦμα), die 5 Körper (σῶμα), die 5 Geschmäcke.

ⲍ̄: Das siebte (sc. Kapitel): Über die 5 Väter.

ⲏ̄: Über die 14 Fahrzeuge, die Jesus bestiegen hat.

ⲑ̄: Die Deutung des Friedens (εἰρήνη), was die rechte Hand bedeutet, der Gruß (ἀσπασμός), die Anbetung.

ⲓ̄: Über die Auflösung (Deutung) der 14 (großen) Äonen (αἰών), über die Sēthēl[1] [in seinem] Gebete gesprochen hat.

ⲓ̄ⲅ̄: Über die 5 totenerweckenden Heilande (σωτήρ) sowie die 5 Auferstehungen (ἀνάστασις).

ⲓ̄ⲍ̄: Das Kapitel (κεφάλαιον) über die 3 Zeiten (καιρός).

ⲕ̄: Das Kapitel (κεφάλαιον) über den Namen der Väter.

ⲗ̄ⲍ̄: Über die 5 verschiedenen Typen (τύπος) der Bruderschaft.

ⲗ̄ⲏ̄: Wer es ist, der Sünde tut und danach bereut (μετανοεῖν).

ⲣ̄ⲙ̄: Es ziemt sich für den Gerechten (δίκαιος), daß er nicht ablasse zu predigen.

ⲣ̄ⲙ̄ⲁ̄: Wie die Seele (ψυχή) den Körper (σῶμα) verläßt.

ⲣ̄ⲙ̄ⲃ̄: Der Mensch darf nicht glauben (πιστεύειν), wenn er die Sache nicht mit eigenen Augen sieht.

[1] Der Name Sēthēl entspricht dem Seth, da er als »Erstgeborener des Adam« im Text bezeichnet wird. Wie bei den Gnostikern spielt Šitil bei den Mandäern neben Abel und Henoch eine große Rolle (vgl. W. Brandt, Die mandäische Religion, 1889, S. 122 und Alfaric II, S. 152f.). — Seth gilt bei den Manichäern als der 2. Prophet in der Reihenfolge Adam, Seth, Noah (vgl. Keßler S. 354).

ⲣⲙⲅ: Alle Apostel (ἀπόστολος), die in die Welt (κόσμος) kommen, werden ausgesandt von einer einzigen Kraft, aber sie unterscheiden sich wegen der (einzelnen) Länder (χώρα).

ⲣⲙⲇ: Wer eine Barmherzigkeit (Opfer) darbringt für einen, der im Begriff ist zu verscheiden, für den ist es nützlich.

ⲣⲙⲉ: Drei Monde gibt es.

ⲣⲙⲋ: Der »alte Mensch« hat 5 Speisen (τροφή), von denen er lebt, (und) der »neue Mensch« hat 5 andere[1].

ⲣⲙⲍ: Warum die Apostel (ἀπόστολος) alles offenbaren, aber keine Voraussagen (προγνωσία) über die zukünftigen Ereignisse geben.

ⲣⲙⲏ: Über die 5 Bücher, daß sie zu den 5 Vätern gehören.

ⲣⲡⲑ: [Welches] ist die Höhe des Tages (und) [welches] ist die Tiefe der Nacht.

Diese Übersicht wird m. E. vollauf genügen, um den Eindruck zu gewinnen, welche Fülle von Stoff die Kephalaia in sich vereinigen, denn kaum ein Problem der manichäischen Lehre ist unerörtert geblieben. Eine andere Frage ist aber die, ob wir ein Originalwerk des Mani in wirklichem Sinne des Wortes vor uns haben. Der äußeren Form nach müßte man darüber Zweifel hegen, da doch das Ganze sich eher als Nachschrift der Lehrvorträge des Mani von seiten der Jüngerschaft erweist, denn die Jünger reden den Vortragenden mit den Worten an: »unser Herr«, »mein Herr«. Man wird aber mit gewissem Rechte auch annehmen, daß Mani diese Literaturform selbst gewählt habe, um in seiner Diatribe in erster Person zu seinen Hörern reden zu können. Sie lag einem Orientalen viel näher — an Beispielen für diese Literaturgattung fehlt es ja nicht[2]. Und das wird m. E. auch der Grund gewesen sein, daß seine Anhänger diese Schrift ohne jedes Bedenken als ein Originalwerk des Mani betrachtet und seinen anderen Hauptschriften angereiht haben[3], denn hier besaßen sie in getreuer Niederschrift die Offenbarungen

[1] Dieses Begriffspaar ist ohne Zweifel von Mani aus Paulus Kol. 3, 9. 10, Ephes. 4, 24 geflossen (vgl. auch Holl, Z. f. syst. Theol. 2, 394). Faustus schöpft ferner aus Mani, wenn er die paulinischen Gegensätze im Sinne Manis interpretiert (vgl. Augustin, c. Faust. XXIV, S. 717ff. Zycha). Auch in der chinesischen Lehrschrift treffen wir auf Eigengut Manis, besonders in Abschnitt 4 in der Lehre vom Kampf des alten mit dem neuen Menschen in fünffacher Form und vom fünffältigen Siege des neuen Menschen (s. Schaeder, Urform S. 93).

[2] Wir werden nur zu sehr erinnert an die gnostische Evangelienliteratur (Pistis Sophia, Bücher Jeû, große und kleine Fragen der Maria), in der Jesus nach seiner Auferstehung den um ihn versammelten Jüngern seine gnostische Weisheit in Frage und Antwort vorträgt. Innerhalb der altchristlichen Literatur kann ich nur verweisen auf die von mir herausgegebenen »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung« (s. Carl Schmidt, Texte und Unters., Band 43, 1919).

[3] In dem Kapitel 148 werden die Kephelaia von Mani selbst zu den Hauptschriften gerechnet. Die Jünger sind die Veranstalter des Werkes auf Grund ihrer an den Meister und Herrn gerichteten Fragen. Das Werk selbst bezeichnet Mani als die Gabe des »Nus des Lichtes«. — In eine ähnliche Form ist die chinesisch überlieferte Lehrschrift eingekleidet, indem Addas, der Apostel Manis, an den »Lichtgesandten« in Gegenwart einer großen Schar von Hörern die Frage richtet, ob die Natur des irdischen Körpers einfach oder zweifach sei, und die Antwort durch den Mund Manis erfolgt (vgl. Schaeder, Urform S. 92). Hier liegt vielleicht eine Nachahmung der Kephalaia vor.

und Kundgebungen ihres Meisters. Auf alle Fälle hat der alte Besitzer der Mani-Bibliothek die Kephalaia als die Lehrschrift hoch gewertet, da sie innerhalb seiner manichäischen Literatur sich als einzige dieser Gattung befindet. Und in diesem Sinne wollen wir ihre Wiederentdeckung auch heute mit besonderem Danke begrüßen.

Wir wenden uns nun zu dem zweiten Papyrusbuch der Berliner Manichaica. Dieses kann den sicheren Anspruch erheben, Originalwerk des Mani zu sein, handelt es sich doch um seine Briefsammlung. Leider sind bis jetzt nur 4 Blätter von dem Haufen abgehoben und unter Glas gebracht worden, aber an der Tatsache selbst kann kein Zweifel bestehen, denn wiederum überliefert der Papyrus den Titel auf der Versoseite und den Namen des Adressaten auf der Rektoseite. Auch im Texte selbst ist der ganze Titel als Überschrift wiederholt. Das Papyrusbuch entspricht also äußerlich den Kephalaia, nur scheint es nicht paginiert gewesen zu sein, wenigstens sind keine Zahlen auf den konservierten Blättern bisher gefunden worden. Gelesen sind als Überschriften ⲧⲙⲁϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ auf dem Verso, auf dem Rekto ⲛ̄ⲥⲓⲥⲓⲛⲛⲓⲟⲥ und ⲧⲙⲁϩϣⲁⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ auf dem Verso, auf dem Rekto ⲛ̄ⲥⲓⲥⲓⲛⲛⲓⲟⲥ, d. h. »der zweite Brief (ἐπιστολή) des Sisinnios« und »der dritte Brief (ἐπιστολή) des Sisinnios«. In Wahrheit muß man übersetzen: »an Sisinnios«[1]. Bestätigt wird dies durch die Einleitung zum dritten Briefe, wenn es heißt: »Manichaios, der Apostel (ἀπόστολος) Jesu Christi, und Koustaios, der (Apostel?), und alle andern Brüder, die mit mir, an (kopt. ϣⲁ = πρός) Sisinnios«. Die an Sisinnios gerichteten Briefe müssen in dieser Sammlung aufeinandergefolgt und mit Zahlen versehen gewesen sein. Nun taucht auch der Name des Sisinnios in der Mani-Briefsammlung auf, die dem An Nadîm vorlag und im Fihrist nach den einzelnen Adressaten nebst kurzer Notiz über das behandelte Thema genau beschrieben wird[2]. Er gibt einen Katalog von 52 Briefen bzw. Sendschreiben und fügt als Nachtrag 24 andere Stücke hinzu, so daß die Gesamtzahl 76 Briefe beträgt. In Nr. 22 hören wir von einem Sendschreiben an Sîs »über die beiden Personen« (s. Flügel, Mani S. 374, Anm. 345; Keßler S. 220f.), in Nr. 24 ein gleiches an Sîs und Fâtak (s. Flügel, Mani S. 375, Anm. 346; Keßler S. 222) »über die Gestalten«, in Nr. 26 wieder allein an Sîs »über die Zeit« (s. Flügel, Mani S. 374, Anm. 345; Keßler S. 223f.) und Nr. 28 »über die Pfänder« (s. Flügel, Mani S. 376, Anm. 350; Keßler S. 225). Die Briefsammlung des Mani bei An Nadîm kannte also 4 Briefe an Sîs, die aber nicht aufeinander-

[1] Von Geheimrat Moritz erhalte ich darüber folgende Aufklärung: Brief des [Verfassers] ist syr. *ĕgartā dĕ* — Brief an [Adressat] syr. *ĕgartā dal'wāt* (zusammengezogen aus *de* + *lewāt*). Im Fihrist S. 336f. ist das Wort *risāle* = Sendschreiben; auch türk. *myistakan vrwrdi* = رسالة الكبراء »das Sendschreiben der *mahistayān*« nach Bang, Muséon 36, 192, Anm. 2.

[2] Vgl. Flügel, Mani S. 103f. Keßler S. 213ff. Alfaric II, S. 115/116.

folgten[1]. Einer späteren Untersuchung wird es vorbehalten bleiben, die beiden Sammlungen auf ihren Inhalt zu vergleichen. Die beiden koptischen Briefe tragen nicht den Charakter einer Abhandlung, sondern haben ganz persönliche Angelegenheiten, wie es ein Brief voraussetzt, im Auge. Mani redet den Sisinnios als seinen »Geliebten« an; er antwortet auf einen Bericht des Sisinnios an ihn, der sich beschwert hatte über die »Brüder in Mesopotamien«, die den Anweisungen des Sisinnios nicht Folge leisten wollen. Unter diesen Brüdern werden, wie schon erwähnt, Pappos, Aurades und Sarthion namentlich aufgeführt. In diesen Sendschreiben tritt uns Mani als der Leiter der großzügigen Propaganda entgegen, und daher ist zu hoffen, daß die Briefsammlung wichtige Notizen über Personen und Verhältnisse der ersten Zeit der manichäischen Bewegung bringen wird. Ich habe schon S. 15 auf die Person des Papos hingewiesen, der bei Alexander v. Lycopolis als Emissär des Mani in Ägypten erscheint. Auch Sisinnios ist uns keine unbekannte Persönlichkeit[2], denn in der großen Abschwörungsformel (Migne PG I 1468) wird er bezeichnet als διάδοχος τῆς τούτου μανίας[3], deshalb steht er auch unter den Schülern des Mani an erster Stelle. Bestätigt wird dies vom Fihrist S. 344, 4, daß er vor seinem Tode von Mani zum »Imâm« bestellt worden sei (Flügel, Mani S. 97). Deshalb kann die Erzählung des Archelaus in den Acta Archelai c. LXI (LI), S. 89, 16f., ed. Beeson, nur eine böswillige Verleumdung sein, wenn er seinen Zuhörern mitteilt, daß Sisinnius quidam unus ex comitibus eius (sc. des Manes), der jetzt zum Christentum übergetreten, ihm Mitteilungen gemacht habe, quis sit et unde et qualis sit iste qui advenit (sc. Manes). Dieser angebliche manichäische Renegat ist ein Phantasieprodukt[4], denn die Bemerkung im Fihrist (Flügel, Mani S. 97), »Dieser (sc. Sîs) erhielt die Religion Gottes und ihre Reinheit aufrecht, bis er starb«, erhält ihre urkundliche Bestätigung durch unsere Originalquellen. In einem historischen Werk des Mani-Fundes über die Geschichte des Manichäismus trägt nämlich Sisinnios den Titel eines ἀρχηγός, ein Titel, der genau dem arabischen Imâm entspricht. Und eine bisher unbekannte Tatsache liefert uns ein Londoner Papyrus der Sammlung Chester Beatty, der eine ausführliche Beschreibung des Todes des Sisinnios gibt. Auch er hat den Kreuzestod bei einer blutigen Verfolgung mit andern Anhängern zusammen erlitten wie sein Meister, u. z. unter König Bahrâm II. (276—293). Seine Amtszeit

[1] Die Identität von Sîs, Abkürzung von Sisin, mit Sisinnios ist niemals bezweifelt worden. Vielleicht hat die koptische Sammlung auch nur 4 Briefe an Sisinnios gekannt.

[2] Die richtige Form des Namens ist Ϲισίννιος, nicht Ϲισίνιος.

[3] Vgl. kleine Abschwörungsformel Migne PG 100, 132: ὁ διάδοχος τοῦ αὐτοῦ Μάνεντος — Photius, contr. Manich. I c. 14: Ϲισίννιος ὁ καὶ τὸ ἀξίωμα αὐτοῦ τῆς δυσσεβοῦς διδασκαλίας ἀναδεξάμενος — Petrus Siculus c. 16 — Flügel, Mani S. 97.

[4] Vgl. Flügel, Mani S. 29. Zwei verschiedene Manichäer mit Namen Sisinnios in der Umgebung des Mani kann es nicht gegeben haben.

als Haupt der Manichäer wird auf zehn Jahre normiert, so daß sein Todesjahr in das 10. Regierungsjahr Bahrâms II. fallen würde, wenn das Todesjahr des Mani auf das Jahr 275/6 zu bestimmen wäre. Anmerken möchte ich noch, daß Sisinnios auch an dieser Stelle den Titel eines ἀρχηγός[1] führt.

Unsere Mani-Briefsammlung wird nur persönliche Briefe des Mani enthalten, wenn auch wie in unserm Falle beim dritten Brief an Sisinnios neben Mani noch ein gewisser Koustaios[2] in der Adresse erscheint, ein Name, der unter den früheren Katalogen der Schüler sonst nicht auftaucht, aber er muß doch zu dem engeren Schülerkreis gehört haben, da wir ihn an verschiedenen Stellen unserer Papyrusbücher als Verfasser oben auf den Rändern erwähnt finden. Weil nun die Briefe als Kundgebungen des Meisters auch in bezug auf die Lehre von hohem Wert für die Anhänger waren, wurden sie den anderen Originalschriften angereiht. So erscheint das ἐπιστολῶν βιβλίον oder die ἐπιστολῶν ὁμάς in den beiden Abschwörungsformeln, in der großen sogar an erster Stelle, ebenso bei Timotheus von Konstantinopel (PG 86, 21), bei den arabischen Historikern Bîrûnî[3], Al Ja'kûbî (Keßler S. 329). Ein ausführliches Verzeichnis der ganzen Sammlung liefert uns, wie bereits erwähnt, An Nadîm im Fihrist (s. Flügel, Mani, Text S. 73f. und Übersetzung S. 103f.). Aber auch im Westen ist die Sammlung bekannt gewesen, da Augustin sie in seinen Händen gehabt hat, wenn er c. Faust. XIII, 4 S. 381, 4 Zycha berichtet: apostolum quippe eius se dicit, omnes tamen eius epistolae ita exordiuntur: Manichaeus, apostolus Jesu Christi[4]. Augustin las natürlich die Briefe in lateinischer Übersetzung. Die authentische Bestätigung erhalten wir durch die oben publizierten Einleitungsworte des dritten Briefes an Sisinnios, die in griechischer Rückübersetzung lauten würden: Μανιχαῖος[5] ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Κουσταῖος ὁ [ἀπόστολο]ς - - - καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ Ϲισιννίῳ. Und getreu einer solchen

[1] ἀρχηγός ist die oberste Rangstufe in der manichäischen Hierarchie.

[2] In dem Namen Kustaios steckt wohl das syrische *ḳuštā* = »Wahrheit«.

[3] Bîrûnî berichtet, daß er eine Anzahl von Sendschreiben nach 40jährigen vergeblichen Bemühungen in Hawârizm in einem Corpus manichäischer Schriften entdeckt habe.

[4] Vgl. den Anfang der Epistula Fundamenti bei Augustin, c. ep. fund. c. 5, S. 197, 10 Zycha: Quaero enim cur epistolae huius principium est: Manichaeus apostolus Jesu Christi (ebenso c. Felic. I, S. 801, 16 Zycha) — Augustin, de haer. 46: Unde se in suis literis Jesu Christi apostolum dicit. — Die gleiche Einleitungsformel scheint auch das »lebendige Evangelium« gehabt zu haben: »Ich, Mani, der Gesandte Jesu Aryamans nach dem Willen Gottes des Vaters« (Müller, Handschriftenreste II, 26, Fragm. M. 17) vgl. Waldschmidt-Lentz, l. c. S. 59f. — Jeder Täufling mußte beim Rücktritt in den Schoß der katholischen Kirche abschwören: ἀνάθεμα Μάνεντι τῷ Μανιχαίῳ, ὃς ἐτόλμησεν αὐτὸν παράκλητον ὀνομάσαι καὶ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[5] In unsern Papyrusbüchern lautet der Name des Manes stets Manichaios = Manichaeus bei Augustin. Das muß bei der Erklärung des Namens berücksichtigt werden. Vgl. Flügel, Mani S. 113, Anm. 3; Keßler S. 30ff. — Schaeder, Urform S. 88, Anm. 1 erklärt den Namen mit Mānī ḥaijā »lebendiger Mani« unter Berufung auf den »Lebendigen Geist« und besonders auf den »Lebendigen Jesus« der Turfantexte. Durch die bei der Umsetzung ins Griechische entstehende Endung -αῖος wäre der ursprüngliche Individualname Μανιχαῖος unmittelbar auf seine Anhänger übertragbar geworden.

Vorlage hat der Verfasser der Acta Archelai seinen fingierten Brief des Mani an Marcellus mit den Worten eingeleitet: Μανιχαῖος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἅγιοι καὶ παρθένοι Μαρκέλλῳ τέκνῳ ἀγαπητῷ[1].

Auch in Zentralasien hat diese Briefsammlung unter den Manichäern kursiert, wie die aufgefundenen Turfantexte zeigen, die von einem Briefe an Mêsôn und an Hata berichten[2]. Alfaric hatte im Anschluß daran die Vermutung geäußert: »La mention qui en est faite à côté de l'Evangile des vivantes montre qu'en Asie centrale, comme à Bagdad, les écrits secondaires de Mani ont été étroitement associés à ses grands ouvrages«. Diese Vermutung stimmt, aber die Briefsammlung war nicht durch seine Anhänger als sekundäres Schrifttum den Hauptwerken angeschlossen, vielmehr Mani selbst hat sie bereits in das Korpus seiner Schriften aufgenommen. In dem Kapitel 148 der Kephalaia, das von den 5 Büchern handelt, und das uns noch weiter beschäftigen wird, sind die Briefe an vierter Stelle aufgeführt, »die von Zeit zu Zeit verfaßt sind«. Mani rechnet sie zu seinen persönlichen Geschenken und Gaben an die Gläubigen und bezeichnet sie als die von ihm gegebene gute Frucht von dem guten Baum. Somit wird jetzt evident, daß die Briefsammlung von Anfang an zu dem heiligen Schriftenkanon der Manichäer gehört hat, und dies erklärt die weite Verbreitung innerhalb der Manichäergemeinden im Osten wie im Westen[3]. Wir können also diesen Fund der Briefsammlung dem der Kephalaia würdig an die Seite stellen und als eine wichtige Quelle für die Zeitgeschichte des Mani mit großen Erwartungen begrüßen.

Ganz kurz kann ich mich fassen bei dem dritten Papyrusbuch, das bei der Erwerbung noch in dem ursprünglichen Zustand zwischen zwei Holzdeckeln als Reste des Einbandes lag und ebenfalls zum Berliner Bestande gehört. Eine Vorstellung von dem desolaten Zustande der Erhaltung wird die beigefügte Photographie (s. Taf. 2) geben. Auch von diesem Haufen sind nur einige Blätter bisher behufs Feststellung des Charakters des Werkes abgehoben worden. Dabei hat es sich als ein Werk historischen Inhalts heraus-

[1] Vgl. Acta Arch. c. V, S. 5, 22 Beeson = Epiph. haer. 66, 6, S. 25, 14, Band III Holl; dazu die Anrede des Mani bei der Disputation: Ego, viri fratres, Christi quidem sum discipulus, apostolus vero Jesu (Act. Arch. c. XV (XIII), S. 23, 17 Beeson). Titus v. Bostra III, 1 S. 67, 15f. ed. Lagarde: ἔστι δ' ὅτε καὶ ὡς ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ βαρβάροις τὸ γένος ὁ βάρβαρος καὶ γένος καὶ γνώμην τὴν ἀσέβειαν ἀποστέλλει. In unsern Kephalaia sind die einzelnen Kapitel eingeleitet mit den Worten: »es sprach der Apostel« oder »es sprach der »φωστήρ« = koptisch ⲡⲣⲙ̄ⲛ̄ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ »der Lichtmensch«. Auch wird Mani sehr häufig »der wahre Apostel« genannt.

[2] Vgl. Müller, Handschriftenreste II, 31, 32, 33 und Alfaric II, S. 72. Der Brief an Hata (nr. 31) ist identisch mit dem Briefe Nr. 65 bei An Nadîm an Hattâ. Keßler S. 236 hatte fälschlich an China gedacht.

[3] Über die vier in den antimonophysitischen Schriften zitierten Briefe des Mani, gesammelt bei Fabricius, Bibl. gr. V, S. 283/285, ed. Harles VII S. 311; vgl. Alfaric II, S. 73 und Bang, Aus Manis Briefen (Forschungsarbeiten der Mitglieder des Ungarischen Instituts in Berlin, dem Andenken Robert Graggers gewidmet) S. 1 bis 4, 1927.

gestellt. Auf den konservierten Blättern lesen wir kurze Erzählungen über Manis Tod, so z. B. eine Erzählung über die Unterredung Manis im Gefängnis mit dem Wächter des Gefängnisses, die auf einen gewissen Lehrer (ⲥⲁϩ) mit Namen Ammôs[1] nach der Unterschrift zurückgeführt wird; ferner eine Erzählung über den Besuch einer Katechumenin namens Anûschak[2] beim gefangenen Mani, die höchst betrübt darüber ist, daß, wenn Mani die Welt verlassen sollte, die Katechumenen ihres »Vaters« beraubt sind und in Gefahr des Verlorenseins kommen. Mani tröstet sie mit dem Hinweis, daß sein Nus in der Kirche verbleibe. Wir hören in einem andern Stück, daß der Tag der Gefangennahme ein Sabbat war, und daß ob seiner Gefangennahme großes Weinen und Trauern unter den Electi, den Katechumenen und den Brüdern entstand. Es folgt eine Gerichtssitzung vor dem König. Die Μαγουσαῖοι[3], die bekanntlich die Hetze gegen Mani inszeniert haben, treten mit der Anklage auf: »Manichaios hat gegen unser Gesetz (νόμος) gelehrt«. In eine spätere Zeit des Manichäismus führt uns ein anderes Stück. Hier tritt uns eine Fülle von unbekannten Personen entgegen, wie die Königin Thadmôr (ⲑⲁⲇⲁⲙⲱⲣ)[4], der König Amarô[5] (ⲁⲙⲁⲣⲱ), der Hyparch Sapôres, Malôp[6], der Sohn des Abd[jesu], der Lehrer Abiēsu[7] (ⲁⲃⲓⲏⲥⲟⲩ), Zachias, der Leiter Sethel[8] (ⲥⲏⲑⲏⲗ), Abira[9] usw. Es handelt sich offenbar hier um Ereignisse, die sich innerhalb des Persischen Reiches abspielen. Es werden genannt die ⲭⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲡⲟⲍⲉⲟⲥ[10] und die ⲭⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁϫⲓⲧ ⲁⲇⲟⲩⲣⲃⲁⲇⲁⲅⲁⲛ[11]. Es handelt sich weiter um die Stellung der Provinzialregierungen zur manichäischen Religion, von denen die einen freundlich gesinnt sind, vor allem Amarô, der als »großer Patron« der Manichäer bezeichnet wird, da sie sich dessen Unterstützung zu erfreuen haben. Eines der Häupter der Manichäer wendet sich deshalb an ihn mit der Bitte um Fürsprache für die verfolgten Gläu-

[1] Ist dieser Ammôs identisch mit dem Apostel Amo, an den nach Schaeder, Urform S. 91, Anm. 3 ein Brief des Mani gerichtet ist?

[2] Der Name Anûschak entspricht dem mittelpersischen Anōšak, vgl. Justi, Iranisches Namenbuch 1985, S. 17.

[3] Die Magusäer (Magi) sind die Priester des persischen Feuerkultes (pers.-aram. *maguš*).

[4] Thadmôr (= Palmyra) kommt als Frauenname auf einer palmyrenischen Inschrift vor (Mitteilung von Geheimrat Moritz). Die Königin Zenobia von Palmyra war eine Zeitgenossin des Mani.

[5] Amrô = Amru.

[6] Malôp = Ma'lûf aram.-babylon.

[7] ⲁⲃⲓⲏⲥⲟⲩ ist wohl ein Versehen für Abedješû, an den ein Brief unter Nr. 37 gerichtet ist; dieses ist der Vater des vorhergenannten Malôp.

[8] Sethel = Seth.

[9] Abira = Abiram aram.

[10] ⲧⲭⲱⲣⲁ (bzw. ⲡⲕⲁϩ) ⲛ̄ⲡⲟⲍⲉⲟⲥ ist nach Schaeders freundlicher Mitteilung die Provinz Chūzistan mit Belapat (ⲃⲏⲗⲁⲡⲁⲧ) als Hauptstadt der Sasaniden.

[11] ⲁⲇⲟⲩⲣⲃⲁⲇⲁⲅⲁⲛ = Azerbaiğan, die heutige Provinz Adarbaigan, das Atropatēnē der Griechen. Das koptische Wort (ⲧⲁⲛⲁϫⲓⲧ) ist unbekannt, vielleicht »Provinz«, »Distrikt«? — ⲁⲇⲟⲩⲣⲃⲁⲇⲁⲅⲁⲛ entspricht genau der zu erschließenden, aber nicht belegten mittelpers. Form Āδurbāδaγān.

bigen in Persien beim König Narsaph[1], d. i. Narses (293—302). Amarô übernimmt diese Aufgabe und sendet Briefe an den Oberkönig, die von Erfolg gekrönt sind, indem die Verfolgungen aufhören. Bei diesen Verhandlungen taucht ein gewisser ⲓⲛⲛⲁⲓⲟⲥ auf, der wahrscheinlich der Überbringer der Sendschreiben des Amarô an den König ist. Er hat eine Unterredung mit König Narses, deren Resultat ist, daß die Bedrückungen und Verfolgungen der Lehrer und Gläubigen auf Befehl des Königs sistiert werden. Mit Innaios stoßen wir auf eine bekannte Persönlichkeit aus der Umgebung des Mani. Ein Ἰνναῖος erscheint nämlich unter den Schülern des Mani in der großen Abschwörungsformel, und wir hören bei An Nadîm von einem Sendschreiben des Mani an Janû betreffs der »Denkschrift von den Polstern«[2]. In einem Londoner Papyrus erhalten wir die bisher unbekannte Nachricht, daß Innaios der Nachfolger des gekreuzigten Sisinnios im Amte des ἀρχηγός gewesen ist. Nach dem Berliner Papyrus hat die Ruhe unter Narses bis zu seinem Tode angehalten. Unter seinem Nachfolger Ormizd II. (ϩⲱⲣⲙⲏⲍⲇⲁ), dem Sohne des Narses, hat die Hetze der Magier wieder eingesetzt; die Folge sind erneute Verfolgungen gewesen. Aus diesen Notizen ersehen wir, daß das Werk genaue geschichtliche Aufzeichnungen über die Entwicklung der Manichäerbewegung im Persischen Reiche nach dem Tode Manis aus der Feder eines Manichäers enthielt, und man darf vermuten, daß wir auch wichtige Aufschlüsse über Mani und seine Zeit empfangen werden. Ein weiteres Blatt führt uns nämlich in die Anfangszeit zurück, denn hier wird, wie erwähnt, der ἀρχηγός Sisinnios genannt und ein gewisser Salmaios, der den Ehrentitel ἀσκητής[3] führt. Auch dieser Salmaios gehört wie Sisinnios zu der ersten Generation, denn wir finden seinen Namen Σαλμαῖος unter den Schülern des Mani in der großen Abschwörungsformel. Nach An Nadîm im Fihrist unter Nr. 64 ist ein Sendschreiben des Mani an einen gewissen Salam und Ansara[3] gerichtet. Außerdem erscheint sein Name auf den oberen Rändern eines Papyrusbuches neben dem des Kustaios, so daß er selbst auch Schriftliches hinterlassen haben muß. Unser historisches Werk war offensichtlich nicht aus der Feder eines einzigen Schriftstellers geflossen, sondern ein Sammelband aus verschiedenen kleineren Aufsätzen und Berichten, die unter den Namen der betreffenden Autoren hier zusammengestellt sind. Nach

[1] Narsaph ist die nordiran. Form des Namens (in den Turfantexten [illegible] als Gottesname).

[2] Vgl. Flügel, Mani S. 104, Nr. 54 und S. 378, Anm. 370; Keßler S. 234 unter Nr. 54 versteht unter »Polstern« eine »Kronsteuer«. Alfaric II, S. 48, 117 denkt an einen Brief über die »Schrift des Schatzes«, gewissermaßen einen Kommentar über das bekannte Originalwerk »Schatz des Lebens« des Mani. Aber da Mani selbst der Briefschreiber an Innaios war, kann letzterer nicht der Kommentator gewesen sein, höchstens könnte Mani sich über sein Buch »Schatz des Lebens« ausgesprochen haben.

[3] Der Ehrentitel ἀσκητής weist auf das Heroentum im Sinne der manichäischen Askese.

[4] Salam ist bereits mit Σαλμαῖος identifiziert worden. Vgl. Flügel, Mani S. 380, Anm. 378; Keßler S. 236 — Alfaric II, 116f.

dem äußeren Umfang zu urteilen, muß es ein Werk von mindestens 250 Blättern gewesen sein. Auf den oberen Rändern standen die Namen der Verfasser. Ob das Ganze paginiert war, wird sich erst bei der weiteren Konservierung erweisen. Da der Meister so großes Gewicht auf das »Buch« legte, wie wir noch sehen werden, hat auch unter den Epigonen eine rege Schriftstellerei eingesetzt. Naturgemäß hat sich diese Schriftstellerei mit dem Leben des Religionsstifters lebhaft beschäftigt, besonders mit seinen letzten Schicksalen. Frühzeitig ist das »Martyrium« Gegenstand der Aufzeichnung gewesen, um am Todestage, am Tage des Bema-Festes, verlesen zu werden und den Kulthandlungen und den Hymnen zur Unterlage zu dienen. Aus einem derartigen Geschichtswerke haben arabische Historiker wie An Nadîm ihre chronologischen Angaben bezogen[1]. Auch unter den Turfantexten sind Fragmente erzählenden Inhalts gefunden worden[2]. Daher darf es uns nicht überraschen, wenn auch der ägyptische Manichäer ein historisches Werk über seine Religion in seine Bibliothek aufgenommen hat[3].

Das jüngst zum Corpus der Berliner Manichaica gekommene Papyrusbuch konnte noch keiner weiteren Untersuchung unterzogen werden. So viel scheint aber festzustehen, daß es eine Sammlung von sogenannten λόγοι verschiedener Autoren enthält. Es tauchen auf den oberen Rändern die Autorennamen aus dem Kreise der Jüngerschaft des Mani auf, wie Koustaios, Salmaios. Und ebenso kurz müssen wir referieren über eine Sammlung von 31 unter Glas gebrachten Blättern, die im Fajûm erworben sind und unbedingt zu den Londoner Manistücken gehören. Es sind ebenfalls einzelne Abhandlungen, wie die Reste der Überschriften zeigen. Wir lesen dort: ⲧⲙⲁϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲍⲓⲥ »die zweite σύναξις«, daneben die Zahl ⲗ̄ⲅ̄, die die 33. Abhandlung anzeigt, oder ⲧⲙⲁϩϣⲁⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲩⲛⲁⲍⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙⲧ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲧⲁⲛ̄ϩ = »die dritte σύναξις des dritten λόγος des lebendigen Evangeliums«. Was unter σύναξις »Versammlung« zu verstehen ist, bleibt noch unklar. Einen Fingerzeig gibt die Erwähnung des »lebendigen Evangeliums«, des bekannten Originalwerkes des Mani. Es scheint sich um eine Art von Kommentar zu diesem aus der Feder eines späteren Manichäers zu handeln.

Damit ist die vorläufige allgemeine Übersicht über die Berliner Manichaica erschöpft. Wir wenden uns nun zu den Londoner Papyrusbüchern, um in kurzen Strichen eine Vorstellung von dem Inhalt des Besitzes von

[1] Vgl. Flügel, Mani S. 84/85 und S. 97/98. Biographische Notizen hatte Mani selbst in der Einleitung zum Schâpûrakân und zu den Kephalaia gegeben.

[2] Vgl. Müller, Handschriftenreste S. 80/84.

[3] In der großen Abschwörungsformel (Migne PG I, 1468) ist eine Schrift ἡ τῶν ἀπομνημονευμάτων βίβλος erwähnt. Alfaric II, 78 glaubt darin une Vie du Maître qui était racontée par un de ses familiers zu erblicken. Diese Vermutung ist sehr vage. Man könnte mit gleichem Rechte an die Kephalaia denken, die in der großen Abschwörungsformel nicht erwähnt werden, als eine Sammlung von Aussprüchen Manis, die von seinen Jüngern aufgezeichnet sind.

Chester Beatty den interessierten Kreisen zu geben, da von anderer Seite eine eingehendere Würdigung dieser Mani-Schriften zu erhoffen ist. Das Hauptstück dieser Sammlung bildet das Psalmenbuch[1], das einst den Lieder- und Gebetschatz der manichäischen Gemeinden in Ägypten bildete. Dem Mani selbst konnte sicherlich der hohe Wert von religiösen Liedern für die Propaganda seiner Lehre, besonders unter den orientalischen Völkern, nicht verborgen bleiben, wenn er auf die gegenwärtigen Gemeinden der ostsyrischen Kirche blickte, denen Bardesanes und sein Sohn Harmonios[2] in syrischer Volkssprache ein Gesangbuch in Gestalt von 150 Psalmen geschaffen hatten, welche einen derartigen Einfluß auf die Verbreitung der Bardesaniten innerhalb der syrischen Großkirche ausübten, daß Ephraem Syrus (gest. 373) sich bekanntlich veranlaßt sah, dieses häretische Gift durch Schaffung eines neuen orthodoxen Gesangbuches in Gestalt von 36 Hymnen (*maḏrāšē*) auszumerzen[3]. Unbekannt werden ihm nicht geblieben sein die Psalmen der Marcionitischen Gemeinden im Osten bzw. in Mesopotamien, von denen uns Maruta von Maipharkat (gest. wahrscheinlich vor 420) in de sancta synodo Nicaena (Mansi, Concil. Coll. IV, p. 1057) berichtet. Diesen Verhältnissen zufolge wird Mani sich ebenfalls der Waffe der Liederdichtung in seiner Eigenschaft als Missionar und Gemeindegründer bedient haben, mußte er sich doch sagen, daß Lieder eine tiefere Wirkung auf die große Masse ausüben als jene schwer verständlichen Lehrschriften. In den Kephalaia erwähnt Mani Psalmen der früheren Religionen, die zu seinen Werken gestoßen und seine Weisheit (σοφία) bereichert haben, und werden »Psalmen (ψαλμός) und Gebete« als Schriften Manis neben den anderen Hauptwerken angeführt. Eine urkundliche Bestätigung erhalten wir aus einem Katalog der Mani-Schriften, wo anschließend an die »Briefe« »die Psalmen (ψαλμός) und Gebete meines Herrn« genannt werden. So kann angesichts dieser Originalzeugnisse Manis Verfasserschaft von Psalmen und Gebeten nicht mehr bezweifelt werden[4]. Wir hören ja auch bei An Nadîm, daß Mani seinen Jüngern das Gebot der 4 oder 7 Gebete auferlegte, die sicherlich von Mani selbst

[1] Die Bezeichnung »Psalmen« statt »Hymnen« ist die korrektere Charakterisierung der Sammlung, wenn wir an die Psalmen der Juden und Christen denken, an die Mani anknüpft. Unsere Sammlung spricht auch von »Psalmen des Sonntags«.

[2] Schaeder, ZK 51 (1932), S. 57f. — Ad. Rücker, Ephraems ausgew. Schriften in der Bibliothek der Kirchenväter Bd. I, 1919; Bd. II 1928. — Hahn, Bardesanes Gnosticus primus Syrorum hymnologus, Leipzig 1819. — Erinnern kann man auch an die Pseudo-salomonischen Psalmen in syrischer Sprache, hrsg. von R. Rendel Harris, The Odes and Psalmes of Salomon, Cambridge 1909, und an die gnostischen Psalmen wie die des Valentin (Tertullian, de carne Christi cap. 17, 20. — Kanon Muratori S. 81 ff. — Hippolyt, Elench. VI, 37. — Ps.-Origenes in Job XXI, 11.

[3] Vgl. Acta S. Ephr. Opp. syr. t. III, p. LII. — Sozomen., hist. eccles. 3, 16. — Theodoret, hist. eccles. 4, 26.

[4] Ein Lied des Mani in einer Lehrschrift des Mani hat Schaeder festgestellt in der Orient. Lit.-Zeit. 1926, S. 104ff.; vgl. Studien S. 263ff. 343.

formuliert worden sind[1]. Wie reich die Hymnenliteratur bei den zentralasiatischen Manichäern gewesen ist, haben uns die Turfanfunde gelehrt[2]. Hinzu kommt die große chinesische Hymnenrolle mit ihren Preisliedern auf Jesus, die teils von den Priestern vorgetragen, teils von der ganzen Gemeinde gesungen wurden[3]. Daraus konnte man schließen, daß auch die manichäischen Gemeinden des Westens eine ähnliche umfangreiche Psalmenliteratur besessen haben, wußten wir doch aus den Mitteilungen Augustins, daß er als ihr Mitglied cantabat carmina[4]. Dasselbe Psalmenbuch, welches ohne Zweifel in den verschiedensten Provinzen des Westens kursierte, hat uns ein gütiges Geschick wiedergeschenkt.

Es handelt sich in der Londoner Sammlung um ein umfangreiches Papyrusbuch. Die einzelnen Psalmen waren numeriert. Die höchste Zahl, die bis jetzt gelesen wurde, ist 230. Würden wir für die einzelnen Psalmen eine durchschnittliche Länge von (mindestens) 2 Seiten annehmen, würde dies einen Umfang von 460 Seiten = 230 Blättern erfordern. Deshalb geht man nicht fehl, das ganze Buch wie bei den Kephalaia auf über 250 Blätter zu berechnen. Leider sind die einzelnen Blätter nicht paginiert und finden sich keine Titelüberschriften auf den oberen Rändern; die einzelnen Psalmen sind einfach nur durch die Nummern unterschieden. Von den vorhandenen Blättern sind bisher nur etwa 50 unter Glas gebracht, so daß unsere Kenntnis des Inhalts noch beschränkt ist. Sehr manigfaltig ist der Charakter der Psalmen. Da treten uns als eine besondere Gruppe entgegen unter dem Titel ψαλμοὶ κυριακῆς[5], die den Lobpreis Jesu zum Gegenstand haben, wieder eine andere Gruppe, die sich auf die Person des Religionsstifters[6] bezieht, wie Gebete an Mani, Hymnen auf seinen Tod mit ganz genauer Beschreibung

[1] Vgl. Flügel, Mani S. 96 und 303 Anm. 230. — Alfaric II, S. 125. — Keßler, Mani S. 243ff. — Timotheus von Constantinopel, de recept. haer. Migne PG 86, 21 führt unter den manichäischen Schriften ein Buch περὶ εὐχῶν an. Über die manichäischen Gebete vgl. auch Augustin c. Faust. XIV, 11, S. 411, Zycha; XX, 5, 6, S. 540 Zycha. — de haeres. 46 (Gebete an die Sonne). Bei Augustin, de moribus Manich. 55 Migne PL 32, 1309 und enarratio in Psalm. CXL, 12 (Migne PL 37, 1823) werden die orationes von den psalmi unterschieden.

[2] F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnāmag), Abh. Berl. Akad. 1913, S. 40ff. Ders., Handschriftenreste II, p. 49f. — Bang, Manichäische Hymnen im Muséon, Band 38 (1925) S. 1—55. — Schaeder, Studien S. 289f. — Alfaric II, S. 126f.

[3] Eine genaue Beschreibung der verschiedenen Hymnen geben Waldschmidt-Lentz, l. c. S. 6f., publiziert besonders das große Preislied auf Jesus S. 97ff. und im nordiran. Dialekt die »Glied«-hymnen S. 111f. und die Hymnen an das »Lebendige Ich« S. 115f.

[4] Augustin, Confess. III, 7 S. 56 Knöll. Vgl. de mor. Manich. 55; enarr. in Psalm. CXL, 12; contr. Faust. XIII, 18, S. 400 Zycha.

[5] Nach der Überlieferung bei An Nadîm feiern die gemeinen Manichäer (d. h. die Auditores, die Uneingeweihten) den Sonntag, den Montag die Eingeweihten (Flügel, Mani S. 97 u. S. 315, Anm. 250). Daraus wäre zu schließen, daß der Sonntag im Anschluß an die Christen der Verehrung des Erlösers Jesu galt, während der Montag als der Todestag des Mani für die Eingeweihten reserviert war. Nach anderen Mitteilungen sind Sonntag und Montag Fasttage zu Ehren der Sonne und des Mondes (s. Flügel, Mani S. 312).

[6] Gebete an Mani sind auch auf der chinesischen Hymnenrolle erhalten.

der einzelnen Stadien von der Gefangennahme bis zur Kreuzigung oder Psalmen für das Bema-Fest[1]. Eine dritte Gruppe bietet Lehrpsalmen, die kosmologischen Charakter tragen, wie die Psalmen an die Seele (ⲯⲩⲭⲏ́) oder an den Urmenschen (Nr. ⲥ̄ⲓ̄ⲉ̄) oder die Psalmen mit Anrufungen des gesamten manichäischen Pantheons. Auch die Formen der Psalmen scheinen verschieden gewesen zu sein, wenn dies auch bei der Übertragung ins Koptische nicht so deutlich hervortritt. Einige Psalmen sind alphabetisch angeordnet, die nach dem Hinweis von Müller (Handschriftenreste II, S. 8) in der Poesie der Manichäer weit verbreitet waren[2]. In diesen Psalmen spiegelt sich wieder die religiöse Gedankenwelt, speziell die Frömmigkeit, wie sie um Jesus und um Mani sich gruppiert. In beiden verehren sie ihre Erlöser, deren Ruhm sie besingen. Für die Manichäer ist Jesus das unsterbliche Licht des Vaters, der Sproß des lebendigen Reiches, der die Erkenntnis der Wahrheit vom Himmel auf die Erde gebracht hat. In einem Psalm stellen sich die Sänger als »Wir« diesem Jesus gegenüber, je in einem Halbvers, und bilden diese Gegensätze aus Phrasen, die den Evangelien entnommen sind, so daß sie uns ganz christlich anmuten. In einem viel näheren religiösen Verhältnis weiß sich aber die Gemeinde zu ihrem Stifter. Auf ihn in erster Linie hat sie ihre Hoffnung gesetzt, daß er ihr die himmlischen Güter schenken, ihr den Weg ins Licht zeigen werde. Der neue Äon für die Seelen ist bereitet, so daß sie den alten Menschen ausziehen und den neuen Menschen[3] anziehen können. In Mani verehren die Gläubigen den verheißenen Parakleten, den Geist der Wahrheit, den Herrn und Vater, der zur Rettung der Seelen geschickt ist. So ist Mani für die Electi und Katechumenen der Gott, vor dessen Thron sie alljährlich am Bema-Feste erscheinen, um das Consolamentum, die Sündenvergebung, zu empfangen. Das ist der Tag der Freude, wo sie den Bräutigam erwarten, indem die Lampen bereit sind und

[1] Das Bema-Fest wurde an Stelle des christlichen Osterfestes als »dies passionis« des Mani alljährlich an seinem Todestage gefeiert, u. z. im Monat März (Augustin c. Faust. XVIII, 5). Das Bema war nach Augustin ein tribunal quinque gradibus instructus et pretiosis linteis adornatus ac in promtu positus et objectus adorantibus. Unter tribunal ist aber kein Lehrstuhl zum Andenken an den göttlichen Lehrer zu verstehen (s. Baur, Das Manich. Religionssystem S. 303f.), sondern wirklich ein erhöhter Richterstuhl, auf dem Mani sitzend gedacht ist als Richter über die Seelen, als der Sündenvergeber, wie der Psalm Nr. 222 der Sammlung beweist. Wird doch auch hier auf Paulus namentlich hingewiesen, d. h. auf Röm. 14, 10. Somit hat Mani den Richterstuhl Christi inne, da er in die Sphäre der Gottheit erhöht ist. Die 5-Zahl der Stufen geht zurück auf die Symbolik dieser Zahl im System des Mani, wie die 5 Väter, die 5 guten und 5 schlechten Elemente, der 5-Schriften-Kanon, die 5 hierarchischen Stufen usw. usw.

[2] Die alten Psalmen folgten natürlich den 22 von Mani eingeführten Buchstaben. Ähnliche alphabetische Psalmen sind auch wohl für das griechische Alphabet geschaffen. Hat der koptische Übersetzer nach seinem Alphabet die Verse umgeformt? Die Behandlung über das Metrum der vorliegenden Psalmen kann erst in späterer Zeit erfolgreich stattfinden. — Ein alphabetischer Hymnus im Norddialekt bei Waldschmidt-Lentz S. 116f.

[3] Der Gegensatz des alten und des neuen Menschen (nach Ephes. 4, 22f.) hat schon Mani beschäftigt, wie das Kapitel ⲣ̄ⲙ̄ⲋ̄ in den Kephalaia zeigt. Auch Faustus hat die Paulinische These in seinem Kampfe gegen Augustin c. Faust. XXIV, 1 verwertet.

die Gefäße mit Öl gefüllt sind (Matth. 25, 4). So begrüßen sie Mani mit dem evangelischen Gruße.

Eine ganz andere Welt als in den kosmologischen Werken tritt uns in diesen Psalmen entgegen, und wir können wohl begreifen, daß ein Mann wie Augustin in diesen Psalmgesängen seine religiösen Gefühle befriedigt sah. Wir werden noch auf Grund dieser Psalmsammlung unser Urteil über den Manichäismus gründlichst revidieren müssen.

Wieweit diese Sammlung, die ja erst nach dem Tode des Mani für die Gemeinden geschaffen ist, Psalmen aus Manis Feder enthält, diese interessante Frage läßt sich heute noch nicht beantworten.

Ein zweites Papyrusbuch enthält eine Sammlung von Homilien (λόγοι) verschiedenen Inhalts und von verschiedenen Verfassern. Da haben wir vor uns einen ganz getreuen Bericht über die letzten Tage des Mani, der aus der Feder eines Augenzeugen geflossen sein muß. Auch die nachfolgende Zeit ist berücksichtigt, da von dem Kreuzigungstod des Sisinnios und von dessen Nachfolger Innaios die Rede ist. Als Verfasser erscheinen auf den oberen Rändern die Namen von Koustaios und Salmaios[1]. Größere Stücke fallen auf einen λόγος vom »großen Krieg«, der, soviel man erkennen kann, eschatologischen Charakter trägt. Von diesem Papyrusbuch sind 48 Blätter unter Glas gebracht und sollen von Dr. Polotsky separat publiziert werden. Von diesem Buche ist, wie ich oben erwähnt habe, ein umfangreicher Teil nach Berlin gekommen.

Ein drittes Papyrusbuch, das sicherlich einen Umfang von 250 Blättern gehabt hat, scheint mit dem »lebendigen Evangelium« des Mani zusammenzuhängen. Auch von diesem Papyrus ist ein Konvolut im Umfange von 31 Blättern von Dr. Ibscher unter Glas gebracht. Über die gelesenen Überschriften ist vorhin kurz berichtet. Das Buch wäre für die Mani-Forschung von großer Wichtigkeit, wenn irgendeine Art von Kommentar zum »Evangelium« des Mani sich dahinter verbergen würde.

Ein letztes und viertes Papyrusbuch, das ziemlich vollständig erhalten zu sein scheint — auch hierfür wird man etwa 250 Blätter annehmen können —, ist bis jetzt noch keiner Konservierung unterzogen, so daß noch ein tiefes Dunkel über dessen Inhalt lagert.

Indem wir die Übersicht über den Mani-Fund abschließen, so hat sich als vorläufiges Resultat ergeben, daß die Bibliothek des Manichäers 7 große Papyrusbücher umfaßte, von denen zwei unter den Mani-Schriften aufgeführt werden, nämlich die Kephalaia und die Briefsammlung. Die übrigen 5 Bücher stammen, wenn nicht alles trügt, aus den Schülerkreisen des Mani; aber auch in dieser Gestalt sind sie höchst wichtige Quellenschriften für die Er-

[1] Die Titel lauten: ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲥⲧⲁⲩⲣⲱⲥⲓⲥ »Der Teil über die Kreuzigung«. Es scheinen hier verschiedene Berichte über die Kreuzigung des Mani zusammengestellt zu sein.

forschung des ältesten Manichäismus. Das neue Material ist ein gewaltiger Zuwachs, wenn man überschlägt, daß die ganze Bibliothek für die Abschreiber etwa 2000 Blätter erfordert hat. — Es wird noch die Frage angeschnitten werden müssen, auf welche Zeit die Papyrusbücher zu datieren sind. Auf die kalligraphische Schönheit der Schrift und auf die Feinheit des Papyrus darf man in unserm Falle nicht zu großes Gewicht legen, da dieses mit der Zweckbestimmung als heilige Schrift zusammenhängt, aber daß die Übersetzung noch die literarische Verwendung eines Lokaldialektes voraussetzt, ebenso die Benutzung des Papyrus statt des Pergaments für die gesamte Bibliothek scheint immerhin für ein höheres Alter zu sprechen. Dazu kommt, daß die Bibliothek auf eine frühere weite Verbreitung bzw. Propaganda des Manichäismus in Ägypten schließen läßt. Ich würde daher für eine Datierung zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, bzw. ± 400 plädieren. Wieweit die einzelnen Papyrusbücher von verschiedenen Schreibern abgeschrieben sind, wird erst später entschieden werden können. Eine derartig umfangreiche Bibliothek setzt ohne weiteres verschiedene Abschreiber voraus.

Im Anschluß an diese Übersicht des erhaltenen Schriftenmaterials wollen wir aus den vorliegenden Texten einige Proben vorlegen, die geeignet sind, den hohen Wert dieser neuen Quellen in die rechte Beleuchtung zu setzen. Wir müssen freilich leider für heute uns auf die Kephalaia beschränken, und zwar, abgesehen von andern Gründen, durch die Tatsache gezwungen, daß nur diese Schrift in größeren Partien abgeschrieben ist. Indem wir nun die Bereicherung unserer Kenntnisse über Mani im einzelnen illustrieren wollen, möchten wir zunächst der Frage nähertreten, inwieweit wir neues Material über seine Schriftstellerei haben.

Da treffen wir nämlich auf das Kapitel 148, das über die 5 Hauptwerke des Mani berichtet und folgenden Text in Übersetzung (koptischer Text im Anhang Nr. I) bietet:

Kapitel 148.

Über die 5 Bücher, daß sie gehören zu den fünf Vätern.

Wiederum (πάλιν) sprach unser Erleuchter (φωστήρ) zu seinen Jüngern (μαθητής): Diese großen Schriften (γραφή), die ich euch geschrieben habe, sind Geschenke, die euch gespendet (χαρίζεσθαι) sind durch die Väter des Lichtes.

Das große lebendige Evangelium (εὐαγγέλιον) ist das Geschenk des Gesandten (πρεσβευτής).

Der Schatz (θησαυρός) des Lebens ist das Geschenk der Säule (στῦλος) der Herrlichkeit. Die Πραγματεία, [das] Buch der Mysterien (μυστήριον) und die Schrift (γραφή) der Giganten (γίγας), diese drei heiligen Schriften (γραφή), die eine einzige (scil. Schrift) bilden, sind die Geschenke des Licht-Paargenossen.

Die Briefe (ἐπιστολή) dagegen alle, die ich euch geschrieben habe von (κατά) Zeit zu Zeit, sie sind meine Geschenke und meine Gaben (δῶρον). Dies ist die gute Frucht (καρπός), die ich gegeben habe [euch] von dem guten Baum.

[Die Kephalaia?] ihr selbst ....
[und waret] erfreut in eurem Herzen. (Dies sind die [Geschenke], welche euch gespendet (χαρίζεσθαι) sind durch [den Nus] des Lichtes. Nehmt sie auf in euer Herz und glaubet an sie. Schreibt sie auf eure [breiten Flächen des Herzens], denn (ἐπειδή) ihr werdet [und werdet finden das] ewige [Leben][1].

Es hat einen eigenartigen Reiz, aus dem Munde des Religionsstifters selbst Kunde von seiner Schriftstellerei zu erhalten. Er beschränkt diesen Katalog auf 5 Schriften; er nennt sie selbst die »großen«, versteht also darunter die Hauptschriften. Er gibt ihre Zahl auf 5 an, weil er sie in symbolische Beziehung zu den 5 Vätern bringen will[2], und sieht sich daher genötigt, 3 Werke als eine Einheit zu fassen. Mani versichert, daß er selbst die großen Schriften verfaßt — er rechnet sie zu den »heiligen Schriften«, die zum Schriftenkanon der Manichäer gehören —, aber sie sind für die Gemeinden Geschenke, die sie nicht ihm, sondern den Vätern des Lichtes zu verdanken haben; eben deswegen sind sie ihrem Charakter nach nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. An die Spitze der Hauptschriften stellt Mani das »lebendige Evangelium« (εὐαγγέλιον), das als Geschenk des Gesandten[3] (πρεσβευτής) hingestellt wird. Und die gleiche Stellung nimmt es ein in dem Einleitungskapitel der Kephalaia[4] und in dem sogenannten Homilienbuch, wo ebenfalls ein Katalog der Originalschriften des Mani aufgeführt wird. Diese ursprüngliche Anordnung kennen noch Cyrill v. Jerus., Catech. VI, 22, I, S. 184 Reischl-Rupp; Petrus Sic., histor. Manich. I, 11; Photius c. Manich. I, 12; Timotheus v. Const., de recept. haer. Migne PG 86, 21 und die beiden Abschwörungsformeln, desgleichen für den Osten Bîrûnî, Chronol. ed. Sachau p. 191. In den Acta Archelai c. LXII S. 91, 6 Beeson und ihnen folgend Epiphanius, haer. 66, 2, S. 18, 14 Bd. III Holl, steht das »Evangelium« an 3. Stelle[5]. Das Evangelium war

[1] Hier endigt das Kapitel.

[2] Die Zahl 5 spielt in den Kephalaia eine große Rolle, wie schon aus den Kapitelüberschriften zu ersehen ist. Das Kapitel 6 spricht von 5 Kammern, 5 Archonten, 5 Geistern, 5 Körpern und 5 Geschmäcken, das Kapitel 7 von 5 Vätern, Kapitel 12 von 5 Worten, Kapitel 13 von 5 totenerweckenden Heilanden und 5 Auferstehungen, Kapitel 137 von 5 verschiedenen Typen der Bruderschaft und Kapitel 147 von den 5 Speisen des alten Menschen und den 5 Speisen des neuen Menschen. — Wir hören auch sonst von den 5 Söhnen des Urmenschen (= 5 Elemente) und den 5 Söhnen des Spiritus vivens; s. auch oben S. 33, Anm. 1.

[3] Darunter ist zu verstehen der »dritte Gesandte«, s. unten S. 67, Anm. e.

[4] An erster Stelle wird es »das große Evangelium« genannt, an zweiter Stelle einfach »das Evangelium«. Auch an einer anderen Stelle der Kephalaia heißt es: »Ich habe sie (scil. die Weisheit) geschrieben in die heiligen Bücher, in dem großen Evangelium und den anderen Schriften.« Demgemäß muß das Evangelium auch seinem äußeren Umfange nach sehr groß gewesen sein.

[5] Eine Zusammenstellung über die bisherigen Kenntnisse betreffs des Evangeliums findet sich bei Alfaric II, 34ff. — Keßler S. 205f.

nach dem manichäischen Alphabet von 22 Buchstaben in 22 Kapitel zerlegt[1], d. h. in 22 λόγοι, da in unserem Papyrusbuch von dem »dritten Logos des lebendigen Evangeliums« die Rede ist. Nach der Angabe des Bîrûnî verkündete er sich in dem Evangelium als Parakleten, den der Messias angekündigt hatte, und bezeichnete sich als das Siegel der Propheten. Das wird in der Einleitung gestanden haben, um sein Unterfangen eines eigenen Evangeliums zu rechtfertigen. Denn in Wahrheit hat dieses Evangelium mit dem Evangelium Jesu nichts zu tun. Wie bei den Gnostikern die Spezialoffenbarungen des gnostischen Jesus auf die Zeit nach der Auferstehung verlegt wurden und diese gnostischen Evangelien den neutestamentlichen an die Seite gestellt und als die wahren Lehren den Gläubigen angeboten wurden, so hat auch Mani mit Berufung auf seine Eigenschaft als Prophet, in dem der verheißene Paraklet sich offenbart, seine Lehre in diesem Evangelium niederlegt, um gewissermaßen die kanonischen Evangelien der Christen zu überbieten. Bîrûnî[2], der das Evangelium noch in der Hand hatte und es mit dem bei den Marcioniten und Bardesaniten im Gebrauch befindlichen Evangelium verglich, hat einen befremdenden Eindruck bei der Lektüre bekommen, wenn er es als ein Evangelium von ganz besonderer Art bezeichnet, das das Gegenteil von dem, was die Christen glauben, von Anfang bis zu Ende enthalte. Nach ihm bekennen sich die Anhänger des Mani zu dessen Inhalt und erklären es für das einzig echte Evangelium, da es das enthalte, was der Messias geglaubt und gelehrt habe. Alles andere außer diesem Evangelium sei wertlos, deshalb die Christen nur lügen über den Messias. — Mani will hier nach einer anderen Bemerkung von Bîrûnî als Hermeneut das bringen, was der Messias nur angedeutet hatte. Nach Jâʿḳûbi[3] war das Gebet darin behandelt und das, was zur Befreiung des Geistes angewandt werden muß. Ein späterer arabischer Schriftsteller aus Jemen namens al-Murtaḍâ gibt zwei Zitate aus dem Evangelium, die über den König der Lichtwelt handeln[4]. Photius, c. Manich. I, 14 (Migne PG 102 p. 36) charakterisiert es: ἐν ᾗ πράξεις Χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν φθοροποιοί τινες καὶ ἀποτροπαιοὶ θεομάχῳ γνώμῃ διαπλάττονται.

[1] Al Bîrûnî, Chronologie ed. Sachau Übers. S. 207, 18; vgl. Keßler S. 206, 318. Jacubi, ed. Houtsma p. 181, 9; Keßler S. 206, 329, bestätigt durch Müller, Handschriftenreste II, S. 27. — Epiphanius, haer. 66, 13, S. 35, 1f. III. Holl überträgt fälschlich diese Alphabeteinteilung auf das Buch der Mysterien.

[2] Merkwürdigerweise findet sich das »Evangelium« nicht im Schriftenkanon der Manichäer bei An Nadîm, dafür hören wir von einem »Buch des Lebendigen« bzw. »Buch der Lebendigmachung«. Es bleibt ungeklärt, ob darunter das »lebendige Evangelium« oder der »Schatz des Lebens« zu verstehen ist (vgl. Flügel, Mani S. 367f., Anm. 324). Ebenso merkwürdig bleibt, daß Augustin an keiner Stelle von einem Evangelium der Manichäer spricht, dafür um so mehr von einer Epistola fundamenti, die in den Zusammenkünften gelesen wird. Ein Bestandteil der Briefsammlung kann diese Epistola fundamenti nicht gewesen sein.

[3] Vgl. Keßler S. 206.

[4] Vgl. Keßler S. 354. Dabei bemerkt der Verfasser, daß dasselbe auch im Schâpûrakân stehe. Nach alle dem, was wir wissen, hat letzteres Werk im Grunde bereits das fertige Lehrsystem enthalten, da Mani in jeder Beziehung konservativ war.

Dieser ausgesprochene Charakter einer Lehrschrift wird bestätigt durch die Turfanfunde[1] und durch die unter Nr. 3 beschriebene Schrift aus dem Londoner Besitze, noch mehr durch die damit zusammenhängenden 31 Blätter der Berliner Manichaica[2], die, soviel man erkennen kann, nur kosmologische Fragen behandeln.

An das »Evangelium« reiht Mani den »Schatz (θησαυρός) des Lebens«[3]. Unter dem gleichen Titel steht es ebenfalls an zweiter Stelle in den beiden andern Katalogen, d. h. in den Kephalaia und in dem Papyrus B von Chester Beatty. Das Buch muß weit verbreitet gewesen sein, da wir es in allen Katalogen sowohl bei den Griechen[4] wie bei den Orientalen[5] antreffen. Es war ebenfalls in einzelne Kapitel eingeteilt, da ein Kapitel nach Masʿûdî gegen die Marcioniten gerichtet war. Aus dem zweiten Buche hat uns Augustin, c. Felic. II. 5 und Euodius, De fide c. Manich. 5 ein Zitat aufbewahrt und ein weiteres, größeren Umfanges aus dem 7. Buche in De natura boni cap. 44 (vgl. Euodius, de fide 14—16). Nach Jaʿḳûbi hat Mani darin beschrieben, welche Bestandteile in der Seele von der Reinheit des Lichtes und welche von der Verdorbenheit der Finsternis herrühren, und wo er »die schlechten Werke auf die Finsternis zurückführt«, ein Thema, das auch Mani in den Kephalaia behandelt. Ein anderes Zitat findet sich bei Bîrûnî über den Unterschied zwischen geistlichen Körpern und fleischlichen Organismen[6]. So kann an dem schriftstellerischen Lehrcharakter des Werkes nicht gezweifelt werden. Mani stellt es als Gabe der »Säule der Herrlichkeit«[7] hin.

Es folgt eine Dreiheit von heiligen Schriften, die als Einheit aufgefaßt werden sollen, wohl schwerlich deswegen, weil sie ihrem Inhalte nach zusammengehören, sondern um der Durchführung der symbolischen 5-Zahl willen. Es werden aufgeführt die Πραγματεία, das Buch der Μυστήρια und die Schrift der Giganten und alle drei als Geschenke des Licht-Paargenossen[8] hingestellt.

[1] Vgl. Müller, Handschriftenreste II, S. 25/26; 100—103. — C. Salemann, Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im Asiatischen Museum, Mémoire de St. Pétersbourg VIII[e] sr. Vol. 6, no. 6 (1904) S. 4—6.

[2] Wenn hier von dem »λόγος des lebendigen Evangeliums« die Rede ist, so darf man damit wohl in Verbindung setzen ein Turfanfragment bei Müller, Handschriftenreste II, p. 31, auf dem als Titel verzeichnet ist: »Das Wort des lebendigen Evangeliums vom Auge und Ohr«.

[3] Vgl. Flügel, Mani S. 367, Anm. 324; Keßler S. 203f.; Alfaric II, S. 43f.

[4] Acta Archel. LXII, S. 91, 6 Beeson an 4. Stelle als novissimum omnium (Epiphan. haer. 66, 2 S. 18, 14, Band III Holl); dazu haer. 66, 13 S. 35, 9 Band III Holl; auch wird ein sonst unbekannter μικρὸς θησαυρός ib. S. 35, 10 angeführt. An zweiter Stelle ebenfalls in Cyrills Catech. VI, 22 (θησαυροί), bei Timotheus v. Constant. Migne PG 86, 21 und in den beiden Abschwörungsformeln, ebenso Petrus Sicul. hist. Manich. I, 11 PG 104, 1257; Photius c. Manich. I, 12 (an 4. Stelle) θησαυρὸς ζωῆς; Photius, bibl. cod. 85 θησαυροί.

[5] Bîrûnî, Chronol. ed. Sachau, S. 191 und S. 38, An Nadîm in Flügel, Mani S. 103 (Inhaltsangabe infolge Defektes der Handschrift verloren). Jaʿḳûbi bei Keßler S. 328. Masʿûdi, Le livre de l'avertissement et de la révision, trad. Carra de Vaux, S. 188.

[6] Bîrûnî, India ed. Sachau I, S. 39.

[7] Über diese Gestalt vgl. unten S. 67, Anm. g.

[8] Über diese Figur vgl. unten S. 72, Anm. n.

An die Spitze dieser Trias ist die Πραγματεία gestellt; sie erscheint auch in den beiden koptischen Katalogen hinter dem »Schatz des Lebens«. Eine passende Übersetzung für diesen Titel hat man nicht finden können; es muß ursprünglich der Titel als griechisches Lehnwort ins Syrische übernommen worden sein, da die arabischen Kataloge daraus Farakmâtijâ[1] gemacht haben. Das griechische Wort πραγματεία läßt auf das Thema »Betätigung im täglichen Leben« schließen, wie also der gläubige Manichäer, in erster Linie der Electus, sich nach außen in der Welt zu verhalten hat. Man wird demnach darunter eine praktisch-ethische Schrift zu verstehen haben, die die Normen des »rechten Handelns« im Dienst der Lichtbefreiung enthielt, in Ergänzung zu den Schriften, welche den Stoff des »rechten Wissens« darbieten[2]. Im übrigen ist der Inhalt nicht weiter bekannt, da im Fihrist die Inhaltsangabe durch eine Textlücke fortgefallen ist und sich nirgendwo Zitate bisher gefunden haben. Dem Titel Πραγματεία τῶν πάντων (aus γιγάντων verderbt) in der kleinen Abschwörungsformel (Migne PG 100, 1321) läßt sich nichts entnehmen, und auch der nackte Titel an den neuen Stellen führt uns nicht weiter. Nur das können wir heute mit Bestimmtheit feststellen, daß dieses Buch von der τῶν γιγάντων πραγματεία zu unterscheiden ist und auch durchaus nicht mit den Kephalaia zusammengebracht werden darf, wie Alfaric vermutete.

An zweiter Stelle der Trias wird das »Buch der Mysterien« genannt. Es ist auffällig, daß dieses Werk erst an dieser Stelle im Katalog der Mani-Schriften auftaucht. Da es die gleiche Stellung in den beiden andern Katalogen hinter der Πραγματεία einnimmt, kann man daraus schließen, daß der ursprüngliche Schriftenkanon diese Reihenfolge aufwies, und daß dieser Kanon auf eine Quelle zurückgeht, d. h. auf Grund des 148. Kapitels der Kephalaia normiert ist. Denn in allen andern Katalogen erscheinen die Mysterien an prominenter Stelle[3]. Durch An Nadîm sind wir über den Charakter der Schrift vollkommen durch Angabe der Überschriften der 18 Kapitel orientiert[4]; wir ersehen daraus, daß es längere Auseinander-

[1] Bîrûnî, Chronol. ed. Sachau p. 38. An Nadîm im Fihrist s. Flügel, Mani S. 103 und S. 369, Anm. 325; Keßler S. 205; Alfaric II, S. 58.

[2] Nach Bîrûnîs Bericht hat Mani gelehrt, daß jedem Zeitalter »Weisheit und Handeln« von den Propheten übermittelt würden. E. Herzfeld (Paikuli 208 Nr. 549) hat auf der Inschrift von Paikuli (Ende des 3. Jahrh.) die Worte kirbaγîh u frazânaγîh »the right religious acting and the right religious knowledge« als zoroastrisch nachgewiesen (s. Schaeder, Studien S. 287, Anm. 2). Die Πραγματεία enthielt mithin die ethischen ἐντολαί für die Electi, Katechumenen und Helfer.

[3] So z. B. an 1. Stelle Act. Arch. LXII, S. 91, 5 Beeson (= Epiph. haer. 66, 2 S. 18,13 Band III Holl), bei An Nadîm im Fihrist (Flügel, Mani S. 102), der ausdrücklich bemerkt, daß es obenan steht. — In den beiden griech. Abschwörungsformeln und bei Timoth. v. Const. steht es hinter dem »Schatz des Lebens«. — Vgl. sonst Bîrûnî, Chronol. ed. Sachau, Einleitung XXXVIII und S. 191; Ja'kûbî (Keßler S. 329).

[4] Vgl. Flügel, Mani S. 355ff., Anm. 308 bis 319; Alfaric II, S. 17ff.; Keßler S. 191ff.

setzungen mit den Bardesaniten enthielt[1]. In den Turfantexten sind bis jetzt keine Fragmente gefunden, ebensowenig ergibt der Mani-Fund.

Die Trias beschließt die γραφὴ τῶν γιγάντων[2]. Damit ist wenigstens die Verfasserschaft des Mani gesichert und wäre auch die Veranlassung dazu gegeben, wenn die Schrift auf Vorstellungen der Parther Bezug genommen haben sollte. Dem Abendlande war es nicht unbekannt, da Photius, bibl. cod. 85 ein ἡ γιγάντειος βίβλος erwähnt, ebenso Timotheus von Constant. ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία[3]. Vielleicht spielt Alexander v. Lycopol. S. 8, 10 ed. Brinkmann auf das Buch an, wenn er von γιγαντομαχίαι bei Mani redet[4]. Nur ein gewisser, sonst wenig bekannter Schriftsteller Al Ghadanfar aus Täbris liefert uns in seinem Anhange zum Sendschreiben des Bîrûnî eine beachtenswerte Notiz: »Das Buch der Riesen von Mani, dem Babylonier, ist voll von den Geschichten dieser Riesen, zu welchem Sâm und Narîmân gehören, welche beiden Namen er wohl aus dem Buche Awestâ des Zardûšt aus Adarbaiğân geschöpft hat« (s. Keßler S. 199f.). Das wird gut passen zu der Angabe der Kephalaia, daß das Buch auf die Parther sich bezog, da die Figuren Narîmân und Sâm in der altpersischen Sage eine Rolle spielen (vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde I, S. 557ff., 565ff.).

Über das nächste Werk, die Briefsammlung, habe ich bereits oben ausführlich geschrieben; nur möchte ich bemerken, daß Mani dieses sein Eigenwerk als sein Geschenk an die Jünger bezeichnet; seine Schriften sind die Früchte vom guten Baum[5]. Leider sind die nächstfolgenden Zeilen stark zerstört, so daß die Ergänzungen zum Teil sehr unsicher sind. Es handelt sich hier um den Namen des sogenannten 5. Hauptwerkes, der, wie bei den vorhergehenden Büchern, zu Anfang der Zeile gestanden haben muß. Im Gegensatz zu der Briefsammlung, die Mani, wie gesagt, als sein Geschenk anführt, werden hier mit »ihr selbst« die Jünger angeredet, die Spenden empfangen haben durch den Nus des Lichtes. Dann ist der Schluß zwingend, daß von den Kephalaia[6] die Rede ist, die ja ihre Entstehung den Unterredungen bzw. den Fragen der Jünger verdanken. Die Ermahnungen am Schluß des Kapitels beziehen sich nicht ausschließlich auf die letzte Schrift, sondern allgemein auf das Verhalten zu dem gesamten heiligen Schriften-

[1] Photius c. Manich. 1, 14 (Migne PG. 102, p. 36) charakterisiert es: ἐν ᾗ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν διασκευαί τινες καὶ διαβολαὶ πραγματεύονται.

[2] In dem ersten Kapitel der Kephalaia wird an Stelle dessen angeführt eine »γραφή, die ich geschrieben habe auf Veranlassung der Parther«. Steckt dahinter eine andere Schrift? Wohl kaum anzunehmen. In Pap. B der Londoner Sammlung folgt wie oben »das Buch der Giganten« auf die »Mysterien«. Vgl. Flügel, Mani S. 362 Anm. 320; Keßler 198f.; Alfaric II, S. 31.

[3] Die Bezeichnung πραγματεία würde bedeuten »Geschichte«.

[4] Aber die Schilderungen derartiger Kämpfe von Dämonen als kosmogonische Potenzen sind auch in andern Werken des Mani vorgekommen.

[5] Nach Waldschmidt-Lentz S. 30f. ist Jesus der gute Baum.

[6] Die Ergänzung würde passend die Lücke ausfüllen.

kanon, nämlich die Schriften in ihre Herzen aufzunehmen und sie auf die Flächen ihres Herzens zu schreiben, d. h. auswendig zu lernen, um das ewige Leben zu erlangen[1].

Zu dem Schriftenkanon gehören nach dieser Zusammenstellung 7 Schriften[2]. Damit war nicht die gesamte Schriftstellerei des Mani umrissen, denn in den beiden andern Katalogen werden noch die Psalmen und Gebete genannt, die aber nur zum Teil auf Mani zurückgehen. Bemerkenswert aber ist das Fehlen des Schâpûrakân[3], aber wir müssen berücksichtigen, daß diese Kataloge die Verhältnisse der manichäischen Gemeinden im Westen im Auge haben, wo ein persisch geschriebenes Werk[4] keine Leser finden konnte, und sicherlich lohnte sich eine Übersetzung nicht, da die Gedankengänge des Schâpûrakân in den späteren Werken wiederkehrten, so daß dieses Werk als Erstlingswerk nur ein antiquares Interesse hatte. Daher haben die griechischen Autoren keine Notiz von diesem Werk genommen. Wir kennen es nur aus Anführungen bei Bîrûnî, An Nadîm, Ja'ḳûbi und aus Fragmenten der Turfanfunde[5], da im Osten, besonders in Persien, das Werk seine Bedeutung für die Gläubigen nicht eingebüßt hatte.

Nicht ohne Grund hat nun Mani ein besonderes Kapitel seinen Schriften gewidmet, denn wie kein anderer Religionsstifter, abgesehen von Mohammed, hat er das größte Gewicht auf das geschriebene Buch gelegt. Das Buch steht ihm höher als die mündliche Verkündigung seiner Lehre, wenn er an die ewige Dauer seiner Religion denkt. So hat er seine vornehmste Aufgabe darin gesehen, die heiligen Schriften der früheren Religionen zu studieren und sie auf ihren Wert und ihre Brauchbarkeit zu prüfen. In Kapitel 154 der Kephalaia hat er die Resultate seines Nachdenkens niedergelegt und eine Reihe Punkte formuliert, die den Beweis bringen sollten von den Vorzügen seiner Religionsstiftung[6] vor den früheren. Hier finden wir aus Kapitel 154 (koptischer Text Anhang Nr. II) als vierten Punkt aufgeführt:

[1] Nach welchen Prinzipien dieser Schriftenkanon zusammengestellt ist, entzieht sich unserer Kenntnis. War ein chronologischer Gesichtspunkt maßgebend, würden die Kephalaia zu den letzten literarischen Werken Manis zu rechnen sein. Sonst wäre ja auch die Anführung der übrigen Schriften nicht möglich.

[2] Auch An Nadîm zählt 7 Schriften auf, und zwar 1 Schrift in persischer Sprache, die übrigen 6 in syrischer Sprache.

[3] Vgl. über dieses Buch Flügel, Mani S. 365, Anm. 322; Keßler S. 180ff.; Alfaric II, S. 48f.

[4] Das Buch war, genauer formuliert, in der amtlichen Sprache der neuen auf den Thron gekommenen Dynastie der Sasaniden, in dem sogenannten »Südwestdialekt«, d. h. dem Mittelpersischen, verfaßt.

[5] Vgl. Müller, Handschriften-Reste II, S. 16ff.

[6] Eine ganz ähnliche Darlegung der Vorzüge des Manichäismus in 10 Punkten (so vermutlich auch in den Kephalaia; 6 Punkte sind vorhanden, die Fortsetzung des Blattes hat sich leider noch nicht auffinden lassen) mit Abweichungen in der Formulierung und in anderer Reihenfolge der Punkte, ist mittelpersisch unter den Berliner Turfan-Fragmenten erhalten (T II D 126, noch unveröffentlicht, der Text hat Hrn. Polotsky in einer Übersetzung von W. Henning vorgelegen).

Die Schriften (γραφή) und die Weisheit (σοφία) und die Apokalypsen (ἀποκάλυψις) und die
Parabeln (παραβολή) und die Psalmen (ψαλμός) von allen früheren Kirchen (Religionen) (ἐκκλησία) haben sich in allen Orten versammelt und sind hinzugekommen (καταντᾶν) zu meiner
Kirche (ἐκκλησία) und haben sich hinzugesellt zu der Weisheit (σοφία), die ich offenbart habe.
Wie ein Wasser sich hinzugesellen wird zu einem (andern) Wasser und werden zu vielen Gewässern, so auch haben sich
die alten (ἀρχαῖος) Bücher meinen Schriften (γραφή) hinzugesellt und sind geworden eine große Weisheit (σοφία), derengleichen nicht verkündet worden ist unter
allen alten (ἀρχαῖος) Geschlechtern (γενεά). Nicht sind geschrieben worden noch (οὔτε) sind offenbart worden die Bücher, wie ich (sie) geschrieben habe.

Mani proklamiert sich hier als Offenbarer der Weisheit, die wir als religiöse, nicht als intellektuelle Weisheit, nicht als Philosophia im hellenischen Sinne zu fassen haben. Diese religiöse Weisheit ist nun nicht erst mit Mani in die Welt gekommen, gleichsam wie ein deus ex machina, sondern war schon vor ihm vorhanden, denn sie war zu finden in allen früheren Kirchen[1], den bekannten Religionen. Sie war dort zu ergreifen in den (heiligen) Schriften, in der (dogmatischen) Weisheit, in den Apokalypsen, Parabeln und Psalmen. Mani hat auch hier wohl vornehmlich die christliche Religion im Auge, wenn er ausdrücklich die Apokalypsen, Parabeln und Psalmen[2] hervorhebt. Unter den Schriften verstand er die Religionsurkunden der 3 vor ihm existierenden Weltreligionen: des Christentums mit Einschluß des Judentums, des Zoroastrismus und des Buddhismus, wie wir noch aus seinem Munde erfahren werden. Und nicht, wie es sonst Religionsstifter zu tun pflegen, hat er zu deren Religionsurkunden sich in Opposition gestellt bzw. sie radikal verworfen. Er weiß in relativistischer Betrachtung auch diesen das Gute und Echte zu entnehmen, deshalb hat er die alten heiligen Bücher früherer Religionen seinem Schriftenkanon gewissermaßen angehängt, oder, wie er sich ausdrückt, sie sind hinzugekommen zu seinen Offenbarungsurkunden. Treffend ist das Bild von dem Wasser, das sich aus mehreren kleinen Wässern zu einem großen Gewässer entwickelt. In gleicher Weise ist nach Mani aus den verschiedenen Religionsweisheiten eine große Weisheit geworden, die in ihm verkörpert ist. Eben deswegen ist auch seine Religion den früheren weit überlegen, und zwar erstens in der Form der Verkündigung, wie sie unter allen alten Generationen niemals stattgefunden hat, und zweitens in den Büchern, die seine Offenbarungen enthalten und von ihm selbst niedergeschrieben sind.

[1] Der Begriff der ἐκκλησία = Kirche, Religion spielt in den Kephalaia eine große Rolle. Seine Kirche bezeichnet Mani mit dem Epitheton »die heilige« (mittelpers. *dēn yoždahr*, türk. *arïg nom*).

[2] Erinnert muß doch werden an die Gāthās oder Psalmen des Zoroaster.

Wie Mani diese Überlegenheit auffaßt, lehrt uns der Punkt 2 in demselben Kapitel, wenn es heißt:

> [Der zweite Punkt]: Meine Religion (ἐκκλησία) ist überlegen in der Weisheit (σοφία) und den
> [Mysterien? (μυστήριον)], die ich euch in ihr offenbart habe. Diese Weisheit (σοφία)
> [ich habe offenbart?] sie und habe sie geschrieben in die heiligen Bücher, in dem
> großen Evangelium (εὐαγγέλιον) und den andern Schriften (γραφή), damit man [sie] nicht verändere
> [nach] mir. Wie ich sie in die Bücher geschrieben habe, so auch
> [habe ich] befohlen (κελεύειν), daß man sie abmale (ζωγραφεῖν). Denn (καὶ γάρ) die
> Apostel (ἀπόστολοι) alle, meine Brüder, die vor mir gekommen sind,
> [nicht haben sie geschrieben] ihre Weisheit (σοφία), wie ich sie geschrieben habe,
> [noch (οὔτε) haben] sie abgemalt (ζωγραφεῖν) ihre Weisheit (σοφία) in das Abbild (εἰκών), wie
> [ich habe abgemalt (ζωγραφεῖν)] sie. Meine Religion (ἐκκλησία) ist überlegen
> . . . . von ihrem Anfang an den früheren Religionen (ἐκκλησία).

Wiederum legt Mani für den Beweis der Überlegenheit seiner Religion den Akzent auf die Weisheit[1]. Diese Weisheit ist schriftlich fixiert in den heiligen Schriften, aus deren Zahl er das »große Evangelium« heraushebt, offenbar deswegen, weil es an der Spitze des heiligen Schriftenkanons steht. Jedermann weiß auch, welches »die andern Schriften« sind, da sie in Kap. 148 aufgeführt sind. Was hier in Frage kommt, sind aber nicht die Schriften selbst, sondern es ist die Sorge um ihre Erhaltung für die Zukunft, d. h. die Unversehrtheit ihres Textes nach seinem Tode. Mani hat die Bücher zunächst mit eigener Hand geschrieben, dann aber den Auftrag gegeben, daß man sie gewissenhaft abmale, d. h. kopiere nach der Vorlage des Meisters. Er selbst bekennt, ein ζωγράφος bei der Niederschrift seiner Werke gewesen zu sein und seine Werke kalligraphisch geschrieben und zugleich künstlerisch ausgestattet zu haben. Er geht von der Erfahrung aus, daß der innere Wert einer Sache eindringlicher zur Geltung kommt, wenn auch auf das Äußere besonderes Gewicht gelegt wird. Eben dies vermißt er bei seinen Vorgängern. Er nennt diese hier »Apostel, meine Brüder, die vor ihm gekommen sind«. Er macht ihnen den Ehrentitel »Apostel« also nicht strittig, nur daß er für sich noch den besonderen Ehrentitel »Apostel Jesu Christi« beansprucht, ja, er geht sogar so weit, sie seine »Brüder« zu nennen. Das verrät eine Weite und Höhe der Gesinnung, wie wir sie wohl kaum bei Mani erwartet hätten. Zweierlei tadelt Mani an seinen Vorgängern:

[1] Infolge der Lücke ist nicht klar, was man unter dem zweiten neben der Weisheit zu verstehen hat. Es handelt sich offensichtlich um Dinge, die Mani mit Hilfe der Weisheit offenbart hat.

1. sie haben ihre Weisheit nicht in Büchern niedergelegt, wie er es getan hat,
2. sie haben ihre Weisheit nicht bildlich dargestellt, wie er sie abgemalt hat.

Damit treffen wir auf eine Tatsache, die bereits den Alten aufgefallen ist, daß nämlich die Manichäer ihre heiligen Schriften in ganz besonderer Weise sowohl nach der Qualität des äußeren verwendeten Materials, wie z. B. des Beschriftungsmaterials in Papyrus oder Pergament, der Einbände usw., als auch nach der Seite der Beschriftung selbst auf das prächtigste ausstatteten. Augustin kann c. Faust. XIII, 6 S. 384, 12f. Zycha nicht umhin, seine Anerkennung der tam multi et tam grandes et tam pretiosi codices zum Ausdruck zu bringen, wenn er auch von seinem Standpunkt aus die Aufforderung an die Leser ergehen läßt, ibid. XIII, 18, S. 400, 10f. Zycha: Incendite omnes illas membranas elegantesque tecturas decoris pellibus exquisitas, ut nec res superflua vos oneret et deus vester inde solvatur, qui tanquam poena servili etiam in codice ligatus tenetur. Und dieselbe Erscheinung im Osten! Ein arabischer Schriftsteller, der Muʿtazilit al-Ǧâḥiẓ (gest. 859) überliefert am Eingang seines »Buches der Tiere« folgendes interessante Gespräch[1]: »Ibrâhîm as Sindî sagte einmal zu mir: Ich wünschte, die Zandiken (d. i. Manichäer) wären nicht so erpicht darauf, teures Geld auszugeben für sauberes weißes Papier und für die Anwendung von glänzend schwarzer Tinte, und daß sie nicht so hohen Wert legten auf die Schönschrift und weniger die Schönschreiber zum Eifer anspornten, denn fürwahr, kein Papier, das ich noch sah, ist mit dem Papier ihrer Bücher zu vergleichen und keine Schönschrift mit der, die in jenen angewandt ist«[2]. Und betrachten wir im Lichte dieser Zeugnisse unsere Mani-Handschriften und lassen wir auf uns wirken ihre Beschreibung durch Ibscher (s. u. S. 82ff.), so legen auch diese ein beredtes Zeugnis für die hohe Sorgfalt ab, welche die Manichäer auf die Ausstattung ihrer heiligen Bücher legten. So verbindet auch nach dieser Richtung die Manichäer des Ostens und des Westens eine gemeinsame Haltung. Das ist aber kein äußerer Zufall, sondern, wie wir heute wissen, geht diese Prachtliebe auf den Stifter selbst zurück. Wie Mani für den Kirchengesang die Laute eingeführt haben soll, so hat er auch einen neuen Schrift-

[1] Vgl. Alfred von Cremer, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig 1873, S. 36ff. Keßler S. 366f. Hr. Prof. Sarre macht mich freundlichst auf ein bei A. Mez, Die Renaissance des Islam, 1922, S. 167 verwertetes Zitat aus Ibn al-Ǧauzî fol. 23b aufmerksam: »Großen Luxus in der Ausstattung der Bücher hatten die Manichäer getrieben. Im Jahre 311/923 wurde am »Öffentlichen Tore« des Schlosses zu Bagdâd das Bild Manis verbrannt mit 14 Säcken ketzerischer Bücher, woraus Gold und Silber fiel«. Daraus kann man wohl schließen, daß die Mani-Bücher teilweise mit Gold- und Silberbeschlägen versehen waren.

[2] Die Erwiderung an Ibrâhîm lautet: »Wenn die Manichäer für die Ausstattung ihrer heiligen Schriften Aufwand machen, so ist dies dasselbe, als wenn es die Christen für die Kirchen tun«. Keßler S. 366, Anm. 2, hält dies für einen recht passenden und berechtigten Vergleich, da auf ihre Bethäuser und überhaupt auf ihre Versammlungslokale die Manichäer keinen Luxus verwandt hätten. Dieses Urteil würde Keßler heute angesichts der Turfanfunde nicht mehr aufrechthalten können. Vgl. Le Coq, Manichäische Miniaturen 1923, wo ausführlich über diese Kunstbestrebungen an der Hand der Funde gehandelt ist.

charakter für seine Bücher eingeführt[1] und andererseits sein zeichnerisches Talent auf die kalligraphische Ausschmückung seiner Schriften verwandt. In dieser Beziehung hat er bei den späteren persischen Schriftstellern den Beinamen »der Maler[2]« erhalten, ist gewissermaßen die persische Buchminiaturmalerei auf ihn zurückgeführt worden[3]. Diese prachtvolle Ausstattung der heiligen Schriften hat Mani nach seinem eigenen Eingeständnis den Anhängern dringend ans Herz gelegt, ja sogar anbefohlen, wie auch sicherlich die bildliche Ausschmückung der manichäischen Gebetshäuser, Tempel und Klöster auf ihn zurückgeht, und diesem Befehle ihres Meisters sind die Gläubigen gehorsamst gefolgt, um den Anspruch ihrer Überlegenheit über die andern Religionen aufrechtzuerhalten. Der Befehl ihres Stifters galt ihnen als göttliches Gebot.

Ein weiterer Punkt unter den Vorzügen der manichäischen Religion, den Mani an die erste Stelle gerückt hat, lautet also:

Aus Kapitel 154[4].

Wer auserwählt hat seine
Kirche[5] (ἐκκλησία) im Westen, dessen Kirche (ἐκκλησία) ist nicht gelangt
[zum] Osten; wer ausgewählt hat seine Kirche (ἐκκλησία) im
[Osten], dessen Auslese (ἐκλογή) ist nicht gekommen zum Westen, so daß (ὥστε)
es einige unter ihnen gibt, deren Namen nicht bekannt geworden sind in andern
Städten (πόλις). Meine Hoffnung (ἐλπίς) aber (δέ) wird
gehen[6] nach dem Westen und wird gehen auch nach dem Osten.
Und man wird hören die Stimme ihrer Verkündigung in allen Sprachen,
und man wird sie verkündigen in allen Städten (πόλις). Meine
Kirche (ἐκκλησία) ist überlegen in diesem ersten Punkte vor (παρά) den früheren
Kirchen (ἐκκλησία), denn (ἐπειδή) die früheren Kirchen (ἐκκλησία) waren
auserwählt an einzelnen Orten und in einzelnen Städten (πόλις). Meine Kirche (ἐκκλησία)
wird ausgehen in (allen)
Städten (πόλις) und ihre Botschaft (Evangelium) wird erreichen jedes Land (χώρα).

[1] Vgl. An Nadîm p. 14, Flügel S. 166 Anm. 58 u. F.W.K. Müller, Handschriften-Reste II, S. 4f. M. Lidzbarski, Die Herkunft der manichäischen Schrift, SBA 1916, S. 1213ff. — Schaeder, Urform S. 147f.

[2] Vgl. die Zeugnisse bei Abû'l ma'âlî (Keßler 371), Firdûsî im Schâhnâmeh (Keßler S. 373f.), Mîrchônd (Keßler S. 377f.); s. auch Ad. Grohmann und W. Arnold, Denkmäler islamischer Buchkunst, 1928, S. 79.

[3] Ungeklärt ist noch, was es mit dem Buch Artank oder Ertang für eine Bewandtnis hat, das mit allerlei Abbildungen und wunderbaren Gemälden geschmückt gewesen sein und sich nach dem Berichte von Abû'l ma'âlî im fürstlichen Schatzhause zu Ghazna befunden haben soll (Flügel, Mani S. 368, S. 382f.). War es ein Exemplar des »Evangeliums« in kostbarer Ausstattung? Nach Mîrchônd war es eine Tafel mit wunderbaren Zeichnungen, die Mani während eines einjährigen Aufenthalts in einer Höhle gemalt haben soll. — Erwähnen möchte ich noch, daß in dem Schriftenkatalog des Mani in dem Papyrusbuche B von »seiner εἰκών« neben seinen Apokalypsen, Parabeln und Mysterien die Rede ist. War dies ein Bild des Mani, das seinen Anhängern zur Anbetung diente? — Nach einer Bemerkung von Waldschmidt-Lentz S. 23 ist die Gleichsetzung von Evangelium und Ärdähäng mit Keßler S. 205f. und Alfaric II, S. 34f. auf Grund eines unveröffentlichten Turfantextes im Norddialekt nicht möglich, da beide Titel durch ein Interpunktionszeichen getrennt sind.

[4] Koptischer Text im Anhang Nr. III.

[5] Unter dem Ausdruck »seine Kirche auswählen« ist zu verstehen »seine Religion stiften«.

[6] ⲥϩⲛⲏⲩⲧ ein starkes Futurum, etwa mit aram. ܥܬܝܕ ܠ zu vergleichen [Polotsky].

Von hoher Warte blickt Mani herab auf die früheren Religionsstiftungen. Er stellt die Religionen des Ostens und des Westens gegenüber und hebt dabei hervor, daß die ersteren nicht nach dem Westen ihre Mission ausgedehnt haben, wie umgekehrt die letzteren nicht nach dem Osten. Die Folge ist gewesen, daß selbst ihre Namen nicht einmal bekannt geworden sind, wie auch ihre Auslese, d. h. ihre Anhängerschaft, auf die betreffende Weltgegend beschränkt geblieben ist. Nach Mani ist also die christliche Religion nicht nach dem Osten vorgedrungen, wie umgekehrt der Parsismus und Buddhismus nicht nach dem Westen. Sein Urteil ist ohne Zweifel den tatsächlichen zeitlichen Verhältnissen entnommen und kann als zutreffend bezeichnet werden, da die christliche Mission nach dem Osten um 250 n. Chr. noch in den ersten Anfängen steckte, das Christentum erst durch angesiedelte Kriegsgefangene unter Schâpûr I. um 252 n. Chr. nach Babylonien, Susiana und Persien verpflanzt wurde[1]. Wieweit der Zoroastrismus und der Buddhismus im Westen festen Fuß faßte, wissen wir nicht; doch waren die Namen des Zoroaster und des Buddha den gebildeten Griechen nicht unbekannt[2]. Diesem beklagenswerten Zustande will Mani ein Ende bereiten. Er, der die Predigt der Hoffnung, d. h. die Predigt der Hoffnung auf das (ewige) Leben, sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, hat in vollem Bewußtsein seines Berufes die Mission sowohl nach dem Westen wie nach dem Osten ausgedehnt.

[1] Über die Verbreitung der christlichen Religion im Osten vgl. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, II, S. 689—693: »das linke Tigrisufer und Mesopotamien« und S. 694 bis 698: »Susiana, Parthien und Persis«, dazu »Indien« S. 698.

[2] Der religiöse Synkretismus der griechisch-römischen Gesellschaft im 3. Jahrh. n. Chr. suchte bekanntlich die abgestorbene heidnische Religion durch die orientalischen Mysterienreligionen zu verjüngen, da die Reformatoren des Heidentums von dem Glauben an die religiöse Überlegenheit des Orients beherrscht und überzeugt waren, daß selbst Pythagoras und Plato ihre Weisheit von den Indern und Persern entlehnt hätten — eine These, die Clemens Alex. aus apologetischen Interessen verwertet hat (Strom. I, 15, 69). Philostratus in seiner Vita des Apollonius von Tyana läßt seinen Helden nach Indien zu den heiligen Brahmanen wandern. Plotin, der eigentliche Begründer des Neuplatonismus, nimmt an dem Feldzuge des Kaisers Gordian gegen die Perser teil, um an Ort und Stelle in die Mysterien der persischen Religionsphilosophie eingeweiht zu werden. Sein Schüler Porphyrius interessierte sich in besonderem Maße für das von Bardesanes verfaßte Buch über Indien, das auf mündliche Erkundigungen bei einer indischen Gesandtschaft an den Kaiser Elagabal (218—222) zurückgeht (Porphyr. de abstinentia IV, 17; 256ff. Nauck und Stobaeus Anthol. I 3, 56; 66ff. Wachsmuth; vgl. Schaeder, Bardesanes v. Edessa in Z. f. Kircheng. Bd. LI, H. 1/2, 1932, S. 31f. Hier werden die Vertreter der indischen Frömmigkeit, die Brahmanen und Samanäer (Asketen aller Art), vorgeführt, und in dem Dialoge desselben Bardesanes über das Fatum bzw. dem »Buche der Gesetze der Länder« wird des öfteren auf die Inder bzw. auf die Brahmanen hingewiesen. Auch dem Clemens Alex. sind die Magier der Perser und die Gymnosophisten der Inder bzw. die Sarmanen und Brahmanen nicht unbekannt geblieben (vgl. Strom. I, 15, 71; II, 15, 68; I, 15, 72; III, 7, 60); er besitzt Kunde von dem bei den Indern göttlich verehrten Βούττα (Strom. I, 15, 71) und von Ζωροάστρης ὁ Μῆδος (Strom. I, 21, 133) bzw. ὁ μάγος ὁ Πέρσης (Strom. 1, 15, 69), auch Tertullian, Apol. 42 kennt Brahmanen und Gymnosophisten. Dieser uralten Offenbarungsträger des Ostens haben sich auch die Gnostiker bedient. Die römischen Gnostiker bei Plotin hatten unter dem Deckmantel von Apokalypsen des Zoroaster und des Zostrianus ihre Weisheit verzapft, und auch Clemens Alex. führt eine Sekte der Prodicianer an, welche sich des Besitzes apokryphischer Bücher des Zoroaster rühmten (Strom. I, 15, 69; über diese Sekte vgl. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Christentum Tu U, Bd. XX, H. 4, S. 52f.).

Dann aber darf sich diese Weltmission nicht auf die Sprache des Stifters beschränken, vielmehr muß, da es keine Weltsprache gibt, die Verkündigung in der Sprache des betreffenden Missionslandes stattfinden. Eben der Mangel der früheren Religionen bestand in ihrer Beschränkung auf einzelne Länder und einzelne Städte. Jetzt sollen alle Länder und Städte die Botschaft des Mani von der Hoffnung in ihrer Volkssprache vernehmen. Man wird angesichts dieses klar durchdachten Planes dem Mani die Fähigkeit nicht abstreiten können, daß er zum Führer einer Weltreligion geeignet war. Und schon zu seinen Lebzeiten hat er seine vertrautesten Schüler als Emissäre nach den verschiedensten Richtungen hinaus geschickt, vor allem aber er selbst ist unermüdlich im Dienste der Weltmission tätig gewesen, wie vor ihm der Apostel Paulus im Dienste seines Herrn, diesem folgend als seinem Vorbilde nicht nur durch seine umfangreiche Korrespondenz, welche die Verbindung mit seinen Jüngern aufrechterhielt und sie durch ihre Anweisungen lenkte, sondern auch durch eigne Missionsreisen in den weiten Gebieten des persischen Reiches. Mit gewissem Rechte ist Schaeders Charakterisierung zutreffend (Urform S. 129): »Er (Mani) ist weniger Stifter als Missionar. Sein ganzes Lebenswerk, seine Reisen, seine Schriftstellerei sind Mission; daß dabei Paulus als Vorbild vor Augen stand, müßten wir aus seiner Lebensführung schließen, wenn wir nicht die Beweise dafür hätten«[1]. Die spätere Legende hat ihn bereits nach Turkestan, Nordchina, Tibet gebracht, und nach Angabe des Fihrist soll er vor seinem ersten Auftreten beim König Schâpûr etwa 40 Jahre die Länder durchreist, und zwar die Bewohner von Indien, China und Churâsân zur Annahme seiner Lehre aufgefordert und in jedem Bezirk einen seiner Schüler zurückgelassen haben. Kann diese Angabe von 40 Jahren nur auf einer Konfusion beruhen, da sie allen sonstigen chronologischen Nachrichten über das Leben Manis widerspricht, so hätte dies aber nicht der Grund sein dürfen, jede Missionsreise nach dem Osten zu leugnen, wie Schaeder[2] es getan, da An Nadîms Quellen sich sonst als gut unterrichtet zeigen, insbesondere auch deswegen, weil An Nadîm unter Nr. 3 der Briefsammlung Manis ein »größeres Sendschreiben an Indien« aufführt. Keßler, S. 214 hatte aus dem Vorhandensein dieses Sendschreibens an seine Anhänger in Indien geschlossen, daß Indien ebenso wie nachher Babylonien, Mesene, Armenien[3] bereits zu den ältesten Missionsgebieten Manis gehört haben. Heute macht allem Zweifel ein Ende eine Stelle der

[1] Vgl. Flügel, Mani S. 85 und S. 150, Anm. 51; 174, Anm. 62.

[2] Vgl. Artikel »Manichäismus« in R. G. G. III, 1960 — Urform S. 86, Anm. 3; 103, 105.

[3] Vgl. das Sendschreiben an Armenien Nr. 8, das Sendschreiben an Kaskar Nr. 6 (s. Flügel, Mani, S. 19ff.), das Sendschreiben an Ktesiphon Nr. 10, das Sendschreiben an Babylon Nr. 23, das Sendschreiben an Maisan Nr. 33 — Armenien war unter Schâpûr I. im Friedensvertrage mit Kaiser Philippus Arabs (244—249) dem Reiche für kurze Zeit einverleibt. Sofort hat Mani seine Mission nach dorthin ausgebreitet.

Kephalaia im ersten Kapitel, wo wir zu unserer Überraschung von Mani selbst folgende Kunde erfahren:

»Am Ende der Jahre des Königs Ardaschîr (ⲁⲣⲧⲁⲝ[1] . . .) zog ich aus, um zu predigen; ich fuhr zu Schiff[2] nach dem Lande (χώρα) der Inder. Ich predigte ihnen die Hoffnung (ἐλπίς) des Lebens. Und ich wählte an jenem Orte eine gute Auslese aus. In dem Jahre aber (δέ), da der König Ardaschîr starb und sein Sohn Schâpûr König wurde, da [sandte er nach mir?] und ich fuhr (zu Schiff) von dem Lande (χώρα) der Inder nach dem Lande der Perser (Πέρσης) und von dem Lande Persien (Πέρσις) kam ich nach dem Lande Babylonien, Maisân und dem Lande Chûzistân (ὀζεος). Ich erschien vor dem König Schâpûr, und er empfing (ὑποδέχεσθαι) mich mit großer Ehre. Er gestattete mir, daß ich wandere in (seinem Reiche?) und predige das Wort des Lebens. Ich verbrachte weitere Jahre . . . . mit ihm im Gefolge (κομιτᾶτον) viele Jahre in Persien (Πέρσις), im Lande der Parther (Πάρθος) bis hinauf nach Adib[3] (?Adiabene) und den Grenzländern (μεθόριον) des Gebietes des Reiches der Römer (Ῥωμαῖος)«.

Niemand wird leugnen, daß diese Notiz von ganz besonderer Tragweite für die Chronologie des Lebens des Mani ist, denn hier erhalten wir durch Mani selbst die Nachricht, daß er tatsächlich vor seinem Auftreten in Persien eine Missionsfahrt nach Indien[4] unternommen hat. Die Reise hat zu Schiff stattgefunden, d. h. Mani ist vielleicht von Ktesiphon aus den Tigris bis zur Mündung hinuntergefahren, um von hier aus Indien zu erreichen. Das Motiv der Reise war die Predigt seiner Lehre. Die Reise selbst verlegt er auf die letzten Jahre[5] der Regierung des ersten Sasaniden, des Königs Ardaschîr I. (224—241). Mani stand demnach, wenn seine Geburt in das Jahr 216/217 oder 215/216 fällt, ungefähr im 23. Lebensjahre. Der Aufenthalt in Indien wird sich nicht auf ein Jahr beschränkt haben. Nach Manis Behauptung hat seine Predigt von der »Hoffnung des Lebens« einigen Erfolg gehabt, denn er hat Gläubige gewonnen, die er als eine »gute Auslese«[6] bezeichnet. Es sind also schon zu Lebzeiten des Mani auf Grund dieser Mis-

[1] Man erwartet Ἀρταξάρης, was die Spuren nicht zu ergeben scheinen.

[2] Im kopt. Text steht ϫⲓⲟⲣⲉ = »übersetzen«, besonders bei Flüssen und Kanälen; dann auch »durchqueren« Meer oder Land. Hier wird die Überquerung des Persischen Meerbusens von der Mündung des Tigris aus gemeint sein.

[3] ⲁⲇⲓⲃ̂ beruht vielleicht auf falscher Vokalisation des syr. ܚܕܝܐܒ.

[4] Im kopt. Text steht ϫⲱⲣⲁ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲛ̄ⲧⲟⲩ »Land der Inder«. Vgl. darüber v. Lemm, Indien und Inder in der koptischen Literatur (Kleine kopt. Studien I im Bulletin der Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg 1899. T. X, Nr. 5, S. 405ff.). Die Schreibungen sind ϩⲛ̄ⲧⲟⲩ, ϩⲉⲛⲧⲟⲩ, ϩⲏⲛⲧⲟⲩ.

[5] Wörtlich »an dem Ende der Jahre«, also nicht »im letzten Jahre« = 241.

[6] Im Text steht ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥⲱⲧⲡ̄. Das ist die Übersetzung des griech. Wortes ἐκλογή, welches Mani an anderer Stelle gleichbedeutend mit ἐκκλησία gebraucht. Mani geht ja nicht darauf aus, die gesamte Menschheit für seine Lehre zu gewinnen, sondern er verzichtet auf die Masse und will nur seine Auswahl unter den Menschen treffen, die seine strengen religiösen Anforderungen erfüllen können, das sind die ἐκλεκτοί bzw. die Electi. An einer Stelle der Kephalaia spricht er von der »guten Auslese«, der »heiligen Kirche«.

sionspredigt manichäische Gemeinden in Indien[1] vorhanden gewesen, und so wird es jetzt verständlich, warum Mani mit diesen Gemeinden noch nach seiner Rückkehr in schriftlichen Verkehr getreten ist. Als Stifter dieser Gemeinden hat er aus der Ferne sie seelsorgerisch geleitet. In seiner Heimat kann Mani unter Ardaschîr I. noch keine großen Erfolge gehabt haben. Hier müssen ihm für seine Mission besondere Schwierigkeiten entgegengetreten sein, um seine Schritte nach dem fernen Indien zu lenken. Aber das kann nicht der einzige Grund gewesen sein. Die viel gerühmte und mit einem geheimnisvollen Nimbus umkleidete Religionsweisheit der Inder, d. h. der Brahmanen, Samanäer und Gymnosophisten, wird es ihm angetan haben. Das sittlich-religiöse Leben fremder Völker kennenzulernen, mußte einen religiös gestimmten Geist wie Mani reizen. Und so können wir es verstehen, daß er sein Augenmerk auf Indien richtete. Er, der ein eifriger Leser der heiligen Schriften der vorangegangenen Religionsstifter war, wird die Zeit seines Aufenthaltes in Indien ohne Zweifel ausgenutzt haben, sich mit den buddhistischen Schriften bekannt zu machen, wenn er nicht bereits vor seiner Reise[2] sich in die buddhistische Literatur vertieft hatte, um erfolgreich als Missionar wirken und dabei an buddhistische Lehrvorstellungen anknüpfen zu können. Hier konnte er die buddhistischen Mönche mit eigenen Augen schauen. Steht nun ein längerer Aufenthalt des Mani in Indien fest, so wird Schaeder seine These nicht aufrechthalten können, daß Mani von Buddha kaum mehr als den Namen gekannt haben soll. Seine Begründung, daß Mani in Buddha einen Gottgesandten sah und ihn mit Zarathustra und Jesus auf eine Linie stellte, ist nicht stichhaltig, vor allem ist seine weitere Annahme, daß Mani den Buddha als einen Vorläufer schon im Schâpûrakân nenne, also in einem Werke, das er jedenfalls vor seiner angeblichen Reise nach Indien verfaßt habe, durch die obige Stelle der Kephalaia widerlegt. Dann aber neigt sich die Waage zugunsten derjenigen Gelehrten, die für eine Beeinflussung Manis durch den Buddhismus eingetreten sind.

Nach Angabe Manis ist die Kunde von dem Tode des Ardaschîr und die Thronbesteigung seines Sohnes, des Schâpûr I. (241/72), das Signal zu seiner Rückkehr aus Indien gewesen. Leider ist im Texte eine Lücke, und steht

[1] Le Coq, Manichäische Miniaturen S. 12, Anm. 2, versteht unter Indien das Gebiet von Bamigân und Gandhâra, die angrenzenden Landschaften des Pandschâb sowie Kaschmîr und die mittelasiatischen Gebiete von Chotän. Er verlegt also das Missionsgebiet nach Nordindien. Ist aber Mani wirklich zu Schiff nach Indien gekommen, so müssen wir seinen Aufenthalt mit größerer Wahrscheinlichkeit an die westliche Küste Indiens verlegen, wo der heutige Hafen Karachi liegt.

[2] Schaeder, Urform S. 87, Anm. nimmt an, daß Mani diese Kenntnis des Buddha bereits in seiner Jugend und in seiner Heimat erworben hat. (Vgl. auch F. Cumont, Rev. hist. rel. Band 81, 1920, S. 41, Anm. 5.) Er denkt dabei an die Vermittlung durch Bardesanes (s. Schaeder, Bardesanes v. Edessa l. c. S. 31, Anm. 14 und E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1915, S. 146—152. Aber Mani kann unabhängig die Kunde von Buddha erhalten haben. Denn auf dem Wege des regen Handels zwischen Persien und Indien zu Lande und zu Wasser wird der Buddhismus in den angrenzenden Ländern bekannt geworden sein.

die ansprechende Ergänzung von Polotsky ⲁϥϫ[ⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲱⲓ̈] = »er schickte nach mir« nicht über allem Zweifel fest. Denn das würde besagen, Mani wäre einem Rufe des Schâpûr gefolgt, müßte also schon vor seiner Abreise nach Indien mit ihm in Verbindung gestanden bzw. seine Aufmerksamkeit erregt haben. Jedenfalls hielt Mani die Zeit für ein Auftreten in seiner eigenen Heimat nach dem Tode des Ardaschîr für günstig, da er von Schâpûr keine Schwierigkeiten gegen seine Lehrverkündigung erwartete. So ist er denn zu Schiff wieder heimgekehrt, zunächst nach Persien, von dort nach Babylonien, Maisân[1] und Chûzistân. War Chûzistân die letzte Etappe seiner Reise, so konnte er an der Hauptstadt Belapat[2] nicht vorbeigehen, da dies die Residenz des Schâpûr war. Und so hören wir denn, daß er die Gelegenheit benutzt hat, eine Audienz beim König zu erwirken, die ihm auch gewährt wurde. Dann aber muß zwischen der Rückkehr aus Indien und diesem Ereignis ein größerer Zeitraum liegen[3] und können die Angaben bei An Nadîm nicht der historischen Wahrheit entsprechen. An Nadîm berichtet bekanntlich, daß Mani am Krönungstage des Schâpûr zum ersten Male öffentlich aufgetreten sei, und zwar an einem Sonntag, am 1. Nisan, während die Sonne im Widder stand, in Begleitung zweier seiner Anhänger mit Namen Schamûn (Simeon) und Zakû, dazu seines Vaters Futtak, der persönlich die Aufnahme der neuen Lehre seines Sohnes miterleben wollte. Die Audienz beim König soll Fîrûz, der Bruder des Königs, vermittelt haben, der vorher für die Mani-Lehre gewonnen war. Beim Erscheinen vor dem König hätte auf seinen Schultern wie zwei Lampen von Licht gestrahlt. Schâpûr habe beim Anblick dem Mani hohe Achtung erwiesen, und der Eindruck seiner Rede wäre so groß gewesen, daß der König, der vorher entschlossen war, sich seiner zu bemächtigen und ihn zu töten, über ihn hocherfreut gewesen wäre und sogar ihm die Bekehrung zu seiner Lehre in Aussicht gestellt hätte. Auf die Aufforderung, persönliche Gnadenerweisungen zu erbitten, habe Mani unter anderem den Wunsch ausgesprochen, daß seine Schüler in Persien und allen übrigen Ländern seines Reiches Achtung genießen sollten, und daß sie überall, wohin sie wollten, sich begeben könnten. Schâpûr habe ihm alle seine Bitten gewährt.

[1] ⲧⲙⲁⲓ̈ⲥⲁⲛⲟⲥ ist die Landschaft Maisān, Mesene, eine Provinz nördlich von der Tigrismündung, dem heutigen Basra.

[2] Bē(t)lapat (ⲃⲏⲗⲁⲡⲁⲧ), syr. ܒܝܬ ܠܦܛ, hebr. בי לפט im Talmud, Taanith 22, griech. πόλις Βηλαπάτων Procop, Bell. Goth. IV, 10, von Schâpûr I. neu gebaut und Gundē Schâpûr genannt, jetzt Schah-abād am Karūn zwischen Susa und Schuschter (syr. Šuštras, Sostrate bei Plinius, Hist. nat. VI, 136 (s. Nöldeke, Tabarî-Übersetzung S. 41/42).

[3] Selbst wenn man berücksichtigen wollte, daß die feierliche Krönung erst ein halbes Jahr nach dem Tode des Ardaschîr erfolgt wäre, ist dieser Zeitraum zu kurz. Auch hat Mani nicht so große Eile gehabt, beim König zu erscheinen, da er doch erst einen großen Umweg über Persien, Babylonien, Maisân bis nach Chûzistân gemacht hat. Und zuletzt hätte Mani nicht so nüchtern über die ihm gewährte Audienz berichtet, wenn das Ereignis mit dem Krönungstage zusammengefallen wäre.

Soweit der Bericht im Fihrist, der die Grundlage auch für die modernen Forscher gebildet hat[1]. Nach Ja'ḳûbî suchte Mani Schâpûr zum Dualismus zu bekehren und tadelte dessen Religion; Schâpûr habe sich ihm daraufhin zugeneigt, aber nach zehn Jahren der Anhängerschaft wäre der Oberpriester des Zoroastrismus vor dem König erschienen und hätte um eine Disputation mit Mani gebeten. Bei dieser Disputation wäre der Oberpriester der Sieger geblieben, und Schâpûr wäre zur Magierreligion zurückgetreten. Um dem Tode zu entgehen, wäre Mani geflohen und hätte sich nach Indien begeben, wo er sich bis zum Tode des Schâpûr aufgehalten hätte; erst unter Bahrâm I. wäre er nach Persien zurückgekehrt[2], um den Märtyrertod zu erleiden. Es ist nun zu beachten, daß Fihrist seinen Bericht zurückführt auf »Manichäer, die sagen«, also auf eine andere Quelle, als der er sonst seine Nachrichten verdankt. »Jene manichäische Quelle«, mag sie mündlich oder schriftlich fixiert sein, ist in jeder Weise bemüht, ihren Helden mit den Zügen der Glorifizierung zu versehen, deshalb ist sie auch mit größter Vorsicht zu genießen. Daher werden wir gezwungen sein, das erste öffentliche Auftreten des Mani mit seinen Genossen am Krönungstage des Schâpûr (= 20. März 241 bzw. 42), trotz ihres scheinbar unverdächtigen Charakters[3], aus der Biographie des Mani zu streichen, da nach den Angaben des Mani selbst er sich wahrscheinlich zu dieser Zeit noch in Indien befand. Und auch die Audienz vor Schâpûr hat nicht einen so romantischen Verlauf gehabt, wie die spätere Tradition überliefert hat, denn daß die Legende sich der Person des Mani bald bemächtigt hat, ist ja nur zu begreiflich[4], zumal den Orientalen der Sinn für Geschichte nur zu sehr abgeht. Tatsache bleibt aber die Audienz selbst, Tatsache ist die ehrenvolle Aufnahme, die voraussetzt, daß Schâpûr schon vorher der Lehre Manis günstig gesinnt war, Tatsache ist fernerhin die Erlaubnis der »Predigt des Wortes des Lebens« in den Gebieten Schâpûrs. Leider hören wir hier nichts von dem berühmten Buche Schâpûrakân, das Mani dem König gewidmet hat; nur spricht er von weiteren Jahren bzw. von vielen Jahren, die er mit Schâpûr in dessen Gefolge zugebracht habe, und zwar in Persien, im Lande

[1] Vgl. Flügel, Mani S. 150, Anm. 51.

[2] Von einer Flucht des Mani nach Indien unter Schâpûr berichtet auch Mîrchônd, wahrscheinlich auf Grund von Ja'kûbî (Keßler S. 379f.). Vgl. Mas'ûdî bei Flügel, Mani S. 145. Nach Firdûsî ist Mani aus China gekommen und hat bei einer Audienz Schâpûr für sich gewonnen (Keßler S. 375). Bîrûnî gibt eine von ihm vorgenommene Aussage des Ispahbadh Marzubân ben Rustam wieder, daß Schâpûr Mani aus seinem Reiche verbannt hätte, dem Gesetze des Zarathustra zufolge, das keine Pseudopropheten im Lande duldet. Er hätte ihm die Verpflichtung auferlegt, niemals wieder zurückzukehren. Deshalb wäre Mani nach Indien, China und Tibet gegangen, um dort sein Evangelium zu verkündigen. Er wäre aber unter Bahrâm zurückgekehrt und hingerichtet wegen des Bruches des dem Schâpûr geleisteten Versprechens.

[3] Siehe Nöldeke, Tabari-Übersetzung S. 412.

[4] Auch Schaeder, Urform S. 70 betont den legendären Charakter der Berichte über die Audienz beim Großkönig; er hält sie für herrührend aus der Stifterlegende der späteren manichäischen Überlieferung.

der Parther bis hinauf nach Adiabene und den Grenzländern des Gebietes des römischen Reiches. Daraus können wir entnehmen, daß Mani sich im Gefolge[1] des Schâpûr auf seinen Kriegszügen befunden hat, die ihn weit nach Norden des Landes führten. Vermutlich hat er selbst an dem Kriegszuge gegen Kaiser Valerian teilgenommen, der diesen im Jahre 260 in die Gefangenschaft des Schâpûr brachte, da Mani die Grenzländer des römischen Reiches erwähnt, aus denen viele Gefangene nach dem Persischen Reiche geschleppt worden sind. Dann aber wird es höchst zweifelhaft, ob Mani jemals einen Konflikt mit Schâpûr während dessen 40jähriger Regierung gehabt hat. Wenigstens gehört die Flucht bzw. die Verbannung nach Indien der Legende an, da eben diese Reise in die Zeit vor der Regierung des Schâpûr fällt. Nun besitzen wir bei Alexander v. Lycopolis eine merkwürdige Notiz über Manes c. 2 p. 4 ed. Brinkmann: αὐτὸς δὲ ἐπὶ Οὐαλεριανοῦ μὲν γεγονέναι λέγεται, συστρατεῦσαι Σαπώρῳ τῷ Πέρσῃ, προσκρούσας δέ τι τούτῳ ἀπολωλέναι. Eigentümlich ist die Zeitbestimmung auf Kaiser Valerian (253—260) und die Bezugnahme auf die Teilnahme Manis an dem Kriegszuge des Schâpûr[2] gegen diesen, denn daran denkt sicher Alexander unter συστρατεῦσαι[3]. Dieser siegreiche Kriegszug muß ein besonderes Ereignis in seinem Leben gewesen sein, weil auch er selbst es derartig betont hat.

Weitere Notizen über das Leben des Mani bis zu seinem Martyrium sind bis jetzt nicht aufgetaucht, sind aber sicher zu erwarten. Um so mehr hat sich die spätere Zeit mit seinem Martyrium beschäftigt, und es sind bereits zahlreiche Beiträge in den koptischen Papyrusbüchern gefunden worden. Hier interessieren uns die wichtigen chronologischen Daten über die letzten Lebenstage des Mani, die uns in dem Papyrus B der Londoner Sammlung aufbewahrt sind und offensichtlich von einem Augenzeugen herrühren. Aus diesem Berichte erfahren wir die Ereignisse eines jeden einzelnen Tages von der Verhaftung des Mani in der Hauptstadt Belapat[4] bis zu seiner Hinrichtung bzw. Kreuzigung. Die Hinrichtung selbst scheint am Ende der dreijährigen Regierung Bahrâm I. (273/76), also 275/76, erfolgt zu sein. Eine spätere Untersuchung über das Todesjahr wird darüber noch genauere Aufklärung geben. Jedenfalls ist die Annahme von Le Coq auf Grund eines türkischen Turfanfragmentes[5] (Türkische Manichaica aus Chotscho I S. 12. 39), der auch

[1] Im Text steht κομιτᾶτον, das entnommen ist aus der lateinischen Militärsprache = comitatus »Gefolge im Heere«.

[2] Über die Ereignisse unter Schâpûr vgl. Grundriß der iranischen Philologie, herausg. von W. Geiger und E. Kuhn II, S. 517f.

[3] Die weitere Notiz über den Konflikt Manis mit Schâpûr beruht auf mangelhafter Kunde, wenn mit diesem der Tod in Verbindung gebracht wird.

[4] Der Ausgangspunkt seiner letzten Reise war Ktesiphon, seine alte Heimat.

[5] In diesem Fragment ist von einem Ereignis im 522. Jahre des »Schweins« nach dem Heimgange des göttlichen Mani Burchan in den Götterhimmel die Rede. Daß die Manichäer das Todesjahr des Mani zum Ausgangspunkt ihrer Zeitberechnung gemacht haben, ist nicht zweifelhaft.

Schaeder, Urform, S. 71, Anm. 1, beigestimmt hat, daß nämlich Mani im ersten Regierungsjahre Bahrâms I., d. h. 273, öffentlich hingerichtet wäre, nicht aufrechtzuerhalten.

Neben dem Ereignis der Audienz beim Großkönig Schâpûr hat kein anderes aus seinem Leben so fest im Gedächtnis seiner Anhänger gehaftet wie seine Berufung zum Verkünder einer neuen Religion. Nach dem Berichte des Fihrist (Flügel, Mani S. 84) hat Mani sich gerühmt, in seinem 13. Lebensjahre die erste Offenbarung von dem König der Lichtparadiese erhalten zu haben. Der Engel aber, der ihm diese Eingebung gebracht hätte, führte den Namen at-Taum, was im Nabatäischen soviel als Gefährte bedeute. Dieser habe ihn zum Verlassen seiner Glaubensgemeinde aufgefordert, da seine Religionsgenossen nicht dem göttlichen Ideal entsprächen, seine besondere Aufgabe dagegen in der Predigt der Sittenreinheit und in der Unterdrückung der Lüste bestehe. Aber die Zeit seines öffentlichen Auftretens sei wegen seines jugendlichen Alters noch nicht gekommen. In seinem 25. Lebensjahre wäre nun der Engel at-Taum von neuem gekommen und hätte folgende Worte an ihn gerichtet: »Sei gegrüßt, Mani, von mir und von dem Herrn, der mich zu dir gesandt hat. Er befiehlt dir aber, daß du zu deiner Lehre einladest und verkündigst die frohe Verheißung der Wahrheit, die von ihm kommt und deinen ganzen Eifer darauf verwendest«. Der Fihrist führt diese Aussagen auf eine Äußerung des Mani selbst zurück, muß sie also in einem Werke des Mani vorgefunden haben. Nun weiß Bîrûnî von der ersten Offenbarung im 13. Lebensjahre zu berichten, die im Jahre 539 der Ära der babylonischen Astronomen und im dritten Jahre des Großkönigs Ardaschîr stattgefunden haben soll. Er bemerkt ausdrücklich, diese Notiz im Schâpûrakân im Kapitel »von der Ankunft des Gesandten« gelesen zu haben. Damit ist die Quelle auch für den Fihrist festgestellt. Daß Mani hier zu uns redet, geht aus der merkwürdigen Gestalt des »Gefährten« hervor, denn wir haben bereits im »Kapitel von den 5 Büchern« unter den Vätern des Lichtes den »Licht-Paargenossen« kennengelernt; dieser ⲥⲁϊϣ entspricht dem aram. at-Taum[1]. Auch vertritt Mani die Ansicht, daß jeder Mensch einen Genossen (πάρεδρος) hat, der in ihm wohnt, ihn in allen Dingen leitet und Zeuge seiner sittlichen Handlungen ist. Ein solcher Zwillingsgefährte hat also auch in Mani Wohnung genommen; es ist das kein Engel in christlichem Sinne, der leibhaft die Verkündigung an Mani richtet, sondern gewissermaßen eine innere Stimme. Da ich bereits verschiedentlich auf die enge Beziehung zu dem Einleitungskapitel des Schâpûrakân aufmerksam gemacht habe, ist zu vermuten, daß auch in dem Einleitungskapitel der Kephalaia Mani diese göttliche Berufung vorgetragen hat. Und darin sehen wir uns nicht getäuscht. Wir finden dort einen längeren Exkurs über diesen Akt

[1] Vgl. Flügel, Mani S. 140, Anm. 36, nabat. توم = arab. قرين »der eng mit einem andern Verbundene, unzertrennliche Gefährte« oder »Zwilling«.

der Berufung. Leider zeigt der Text gerade an entscheidenden Stellen größere Defekte; auch ist die Lesung noch nicht definitiv, so daß wir für jetzt von einer ganz wörtlichen Übersetzung absehen müssen. Es heißt:

»In den Jahren des Ardaschîr, des Königs von Persien (Πέρσις), wurde ich aufgezogen und wuchs auf und gelangte bis zu einer bestimmten Zeit (καιρός). In jenem bestimmten Jahren der Regierung des Ardaschîr kam der »lebendige Paraklet« (παράκλητος) zu mir herab und sprach mit mir. Er offenbarte mir das verborgene Mysterium (μυστήριον), das den Welten (κόσμος) und den Generationen (γενεά) verborgen war: das Mysterium (μυστήριον) der Tiefe und der Höhe; er offenbarte mir das Mysterium (μυστήριον) des Lichtes und der Finsternis, das Mysterium (μυστήριον) des Kampfes . . . . und das Mysterium (μυστήριον) des Krieges, den die Finsternis angezettelt hat. Er offenbarte mir, wie das Licht und die Finsternis durch ihre Vermischung aufgerichtet haben die Welt (κόσμος) . . . . er offenbarte mir das Mysterium (μυστήριον) der Erschaffung (πλάσσειν) des Adam, des ersten Menschen. Er lehrte mich das Mysterium des Baumes der Erkenntnis, von dem Adam gegessen, wodurch seine Augen sehend wurden, das Mysterium der Apostel (ἀπόστολος), welche in die Welt (κόσμος) ausgesandt werden, um die Kirchen (ἐκκλησία) auszuwählen, das Mysterium der Electi (ἐκλεκτοί) und ihrer Vorschriften (ἐντολή) . . . . das Mysterium der Katechumenen (κατηχούμενος) und ihrer Helfer (βόηθος) und ihrer Vorschriften (ἐντολή), das Mysterium der Sünder . . . . und die Strafen (κόλασις), die ihnen bestimmt sind. So wurde mir alles, was geschehen und was geschehen wird, durch den Parakleten (παράκλητος) offenbart und alles, was das Auge sieht und das Ohr hört und das Denken denkt . . . . Ich lernte durch ihn alles kennen, ich sah das All durch ihn, ich wurde ein Körper (σῶμα) und ein Geist (πνεῦμα)[1].

An unserer Stelle führt Mani als sein Offenbarungsprinzip den Parakleten ein. Er verlegt das Ereignis dieser Herabkunft des Parakleten in ein bestimmtes Jahr unter der Regierung des Ardaschîr, ohne das Jahr selbst genauer wie im Schâpûrakân chronologisch zu fixieren. Man sieht wieder, daß Mani sich verschieden ausdrückt, wenn er zu Schâpûr bzw. zu den Persern redet oder wenn er sich an Leute Syriens bzw. des Westens wendet, wo er auf Christen stößt. Den Persern und andern Orientalen gegenüber gebraucht er den Ausdruck »Gefährten«, »Paargenossen«, da sie die Gestalt des Parakleten nicht verstehen können. In der christlichen Bevölkerung setzt er dagegen volles Verständnis für sein Parakletentum voraus. Ja, er scheut sich nicht, offen zu bekennen, daß er mit dieser Proklamierung als Paraklet direkt an das Christentum anknüpft, dem die Ankunft des Parakleten durch Jesus verkündet ist. Eben deswegen nennt sich Mani den »Apostel Jesu Christi« und führt sich darauf die einzigartige Schätzung Jesu bei Mani und bei den manichäischen Gemeinden zurück. Einige Sätze vorher nimmt Mani Stellung zu der Frage der Jünger über seine ἀποστολή und gibt folgende Antwort:

[1] An diesen Text schließt sich unmittelbar der Text von der Reise nach Indien an.

»Nachdem die Kirche (ἐκκλησία) des Fleisches (σάρξ) sich erhoben hatte in die Höhe, ist meine Apostelschaft (ἀποστολή) eingetreten, nach der ihr mich befragt habt. Seit jener Zeit ist der Paraklet (παράκλητος) geschickt, der Geist (πνεῦμα) der Wahrheit (Joh. 14, 16; 15, 26), der zu euch gekommen ist in dieser letzten Generation (γενεά) gemäß dem, wie Jesus gesagt hat: Zu der Stunde, wo ich weggehen werde, werde ich euch den Parakleten schicken, und wenn der Paraklet kommen wird, wird er die Welt (κόσμος) überführen (über die Sünde und das Gericht) und sprechen mit euch über die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)«[1]. —

Zugrunde liegt hier Joh. 16, 7, aber nicht ohne Absicht hat Mani den Urtext dahin verändert, daß er den Parakleten über die δικαιοσύνη reden läßt[2]. Denn er hatte seine Religion als die Religion der Gerechtigkeit hingestellt; seine Auserwählten sind nicht wie bei den Gnostikern die πνευματικοί oder γνωστικοί, sondern die δίκαιοι und πιστοί. Und wie er selbst der Vertreter der δικαιοσύνη in der letzten Generation ist, so rechnet er auch seine Vorläufer, wie wir noch aus seinem Munde hören werden, zu den »Vätern der δικαιοσύνη«. Der von Christus verheißene Paraklet ist also auf ihn von oben herabgekommen, darum hat er sich selbst mit dem Parakleten identifiziert, denn er hat als Genosse derartig sich mit ihm vereinigt, daß sie ein Körper und ein Geist geworden sind (Ephes. 4, 4). Wenn der von oben geschickte »Geist der Wahrheit« von ihm Besitz genommen hat, so ist von hier aus nur ein Schritt vom Parakleten zum Heiligen Geist. So begreifen wir es, wenn in den Psalmen Mani als der Paraklet von den Gläubigen besungen und göttlich verehrt wird, da er gleichsam als ein Wesen der oberen Sphäre betrachtet wird und die Erlösung, d. h. die sichere Gewähr des ewigen Lebens, den Seinen gebracht hat. Eben weil die Identität Manis und des Parakleten auf Manis Verkündigung selbst zurückging und in dem Manichäismus fest verankert war, dreht sich die Polemik der Großkirchler mit den Manichäern fast ausschließlich um diesen Punkt, um die Legitimation seiner göttlichen Sendung. Die späteren Manichäer haben daher immer wieder sich auf den Ausspruch Jesu im Johannes-Evangelium berufen, wie aus zahlreichen Stellen bei Augustin hervorgeht[3]: mitto vobis spiritum sanctum. Sie haben ganz im Geiste ihres Meisters gehandelt, wenn sie das Parakletentum als den Angelpunkt ihrer Schätzung des Meisters und ihres Glaubens verteidigten. Man hat sehr häufig die Meinung vertreten, daß Mani selbst unter dem Parakleten nur einen menschlichen Lehrer verstanden hat, der von Christus mit der Aufgabe betraut wäre, das Falsche aus dem Christentum auszuscheiden und dasselbe zu vervollkommnen (vgl.

[1] Hier folgt eine große Lücke.
[2] In Act. Arch. c. XV S. 24, 3 Beeson: »Sum quidem ego paracletus qui ab Jesu mitti praedictus sum, ad arguendum mundum de peccato et de iudicio et de iustitia.« Vgl. C. XXXVII (XXXIII) S. 52, 32 Beeson u. XXXI (XXCII) S. 44, 23 Beeson.
[3] Vgl. Augustin c. Felic. I c. 2, 6, 9; c. epist. fundam. c. 6. 8. 9, S. 199 und 201 ed. Zycha, Euodius de fide c. 24, S. 961 ed. Zycha.

Flügel, Mani S. 163[1]). Mani hatte sich vielmehr eine höhere Aufgabe gestellt, die sich auf alle drei Weltreligionen bezog. Denn er als Paraklet wollte das Ende bzw. das Siegel der religiösen Entwicklung der Gesamtmenschheit sein[2], wie einst sich Montanus für das Ende der Prophetie auf Grund seiner Berufung auf den Parakleten erklärt hatte. Jetzt sind durch den Parakleten die Mysterien, die vorher den Welten und Generationen, d. h. den himmlischen Mächten und der früheren Menschheit, verborgen waren, enthüllt. Freilich das, was er nun im einzelnen als Offenbarungen des Parakleten vorbringt, ist ausschließlich sein eigenes Evangelium, anfangend mit den kosmologischen Erkenntnissen und endigend mit den ethischen Vorschriften für seine Gläubigen. Mani faßt dies dahin zusammen, daß ihm durch den Parakleten alles offenbart sei, was geschehen ist und was geschehen wird und »alles, was das Auge sieht und das Ohr hört und das Denken denkt«, d. h. was jetzt »geschieht«. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft liegen offen vor ihm; die brennenden Rätsel des Makrokosmos und Mikrokosmos sind mit einem Schlage gelöst, und deshalb versteht man die Wertung des Mani als des wahren Apostels im Gegensatz zu Paulus und den übrigen Aposteln, wenn der Manichäer Felix dem Augustin entgegenhält (Act. c. Felic. I., cap. 9, S. 811 Zycha): Et Paulus venit et dixit et ipse quia venturus est, et postea nemo venit; ideo suscepimus Manichaeum. Et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est et qui fecerunt: docuit nos quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae: quia hoc in Paulo non audivimus nec in caeterorum apostolorum scripturis: hoc credimus quia ipse est Paracletus[3]. Manes kämpft um die Anerkennung seiner Würde als »Apostel« (frēstaγ) oder spezieller als »Apostel Jesu Christi«, um sich mit den früheren Religionsstiftern auf eine Linie stellen zu können; deshalb haben seine Anhänger auf die Bezeichnung »Spiritus sanctus« verzichtet, um desto mehr auf sein Apostelamt durch den Empfang des Parakleten den Nachdruck legen zu können[4].

Auf die erste Offenbarung im 13. Lebensjahre geht Mani in unsern Kephalaia nicht weiter ein, doch streift er kurz in dem Stück, das der Erwähnung seiner Reise nach Indien voraufgeht, seine Geburt mit den Worten: »In der Zeit aber (δέ), wo die ἐκκλησία das Fleisch (σάρξ) getragen (φορεῖν) hat, ist der καιρός

[1] Ähnlich wie Flügel urteilen Waldschmidt-Lentz, l. c. S. 9, 60; s. auch Baur S. 240, 371 f.
[2] Vgl. al Murtaḍâ nach dem Schâpûrakân »Siegel der Propheten und Führer der Rechtschaffenen« (Keßler S. 355).
[3] Vgl. auch ibid. I, c. 6, S. 807 Zycha: In ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio et de fine. — Quia sanctitas tua hoc dicit, quod apostoli ipsi acceperunt spiritum sanctum paracletum, iterum dico: de apostolis ipsis quem volueris, doceat me, quod me Manichaeus docuit, aut ipsius doctrinam evacuet, de duodecim quem volueris.
[4] Vgl. Augustin c. epist. fundam. c. 8, S. 201 Zycha: spiritus sanctus nominatus non est, qui maxime debuit ab eo nominari, qui nobis apostolatum suum paracleti promissione commendat, ut evangelica auctoritate imperitos premat.

gekommen, die Seelen (ψυχή) zu erlösen - - - - in jenem bestimmten καιρός hat er [geschickt?] meine εἰκών, die ich trage (φορεῖν) in den Jahren des Artapanes, des Königs von Parthien (Παρθία)«. Die ganze Stelle ist auch ohne die vorhandenen Lücken dunkel gehalten. Wir hören, abgesehen von der allgemeinen Zeitbestimmung seiner Geburt unter der Regierung des Königs Artapanes (etwa 212/222) von Parthien, des letzten Arsakiden, nichts über seine leiblichen Eltern, über den Ort, über das Datum[1]. Mani scheint absichtlich diese für ihn belanglosen Angelegenheiten zu übergehen. Ihn als den verheißenen Parakleten interessieren sie nicht, da sie weltlicher Natur sind. Er denkt in erster Linie an die Vollendung der Zeit, die für ihn gekommen ist, um in der Welt zu erscheinen behufs Erlösung der Seelen. Was die εἰκών, die er trägt, zu bedeuten hat, bleibt vorläufig ungeklärt.

In dem Einleitungskapitel des Schâpûrakân hatte nach Angabe von Bîrûnî, Chronol. ed. Sachau p. 121 und 190 Mani sein Geburtsjahr auf das Jahr 527 nach der Aera der Astronomen von Babylon, d. h. der Aera von Alexander und auf das 5. Jahr der Regierung des Königs Ardhabân (= Artapanes V 216/17) gelegt. Als seinen Geburtsort hatte er ein Dorf namens Mardinu am oberen Kutha-Kanaldistrikt in Babylonien[2] genannt. Hier steht auch die in der Mani-Forschung viel behandelte Überlieferung von den Vorläufern des Mani: »Die Weisheit und die Werke sind es, welches die Gesandten Gottes von Zeit zu Zeit zu bringen pflegten; ihr Kommen geschah in einigen Jahrhunderten durch einen Gesandten, welcher da ist der Buddha nach dem Lande Indien, in andern (sc. Jahrhunderten) durch Zarâdusht nach dem Lande Persien, in einigen durch Jesus nach dem Lande des Westens. Dann kam diese jetzige Offenbarung herab und erschien diese jetzige Prophetie in diesem letzten Jahrhundert durch mich, Mani, den Gesandten Gottes der Wahrheit nach dem Lande Babylonien[3]«.

Diese Mitteilungen geben sich als echtes Geistesgut des Mani zu erkennen, wenn an der Spitze die Weisheit steht, die Mani ja unaufhörlich in den Kephalaia hervorhebt und als deren Vertreter er sich hinstellt, ebenso wie er von der letzten γενεά spricht, in der ihm die Offenbarung zuteil geworden sei, und sich als den Parakleten, als den Gesandten des Gottes der Wahrheit bezeichnet. Es war nun zu erwarten, daß Mani in der Einleitung zu den

[1] Es steht in der Lücke der Monatsname Parmuthi. Fällt etwa die Geburt in diesen Monat?

[2] Deshalb nennt sich Mani »Babylonier« und ist Babylon bzw. Babylonien zum Sitze des Oberhauptes der Manichäer erkoren.

[3] Al Murtaḍâ beruft sich für diese Stelle aus dem Schâpûrakân auf das Zeugnis des Jazdânbacht (Keßler S. 354).

[4] In dem Kapitel 7 über die 5 Väter heißt es: »Die erste Kraft ist der Apostel des Lichtes, der [in die Welt] kommt und trägt die Kirche des Fleisches der Menschheit und Oberhaupt wird innerhalb der Gerechtigkeit«. Danach ist Mani der Träger der Kirche des Fleisches der Menschheit und erhebt sich zum Oberhaupte innerhalb des δικαιοσύνη, d. h. des Manichäismus.

Kephalaia auch diese Grundgedanken wiederholen würde. Und in der Tat hat er in einem großen Exkurs seine Gedanken niedergelegt und noch in verschiedener Hinsicht vertieft. Hier treten uns die Namen der Vorgänger ebenfalls in ihrer Dreiheit entgegen: Zarades, Buddha, Jesus, oder was charakteristisch ist, in der Reihenfolge Jesus, Zarades, Buddha. Jesus hat im Lande des Westens die Weisheit verkündigt und seine Hoffnung gepredigt und hat Jünger auserwählt, aber Jesus hat keine Bücher geschrieben, vielmehr seine Jünger, die nach ihm, haben aufgeschrieben seine Weisheit, seine Parabeln, die Zeichen und Wunder, die er getan, und haben ein Buch[1] geschrieben. Mani folgert daraus — das muß man zwischen den Zeilen lesen —, daß wir die wirkliche von Jesus verkündete Weisheit nicht mehr besitzen, sie nur in abgeleiteter Form durch Zwischenträger zu uns gelangt ist, darum seine Lehre auf absolute Gültigkeit keinen Anspruch erheben kann. Und was die Hauptsache ist, die ἐκκλησία Jesu war um ihren ewigen Bestand gebracht, da sie auf menschlicher Weisheit, nicht auf göttlicher Weisheit beruhte. Menschliche Weisheit ist aber, so erwidert Felix dem Augustin nach dem Eingeständnis des Apostels Paulus nur Stückwerk[2], mithin auch die ἐκκλησία Jesu, die auf seinen Jüngern, den Aposteln, ruht, die nur Menschenwerk hinterlassen haben. Wie Jesus als Gesandter des Lichtes im Westen gewirkt hat, so ist der glänzende φωστήρ nach Persien gekommen, zu dem König Hystaspes. Zarades[3], ein gerechter und wahrhaftiger Schüler, hat verkündet seine Hoffnung in Persien, aber dieser hat ebenfalls keine Bücher geschrieben, sondern seine Jünger, die nach ihm kamen, erinnerten sich und schrieben die Bücher, welche sie heute lesen. — So geben also nach Mani die heiligen Schriften des Zoroastrismus, die zu seiner Zeit im Gebrauch sind, nicht die Originalgedanken des Stifters wieder, sondern sind nur aus dem Gedächtnis von seiten der Jünger niedergeschrieben, können also auf Authentizität keinen Anspruch erheben. Von dem dritten Vorgänger, nämlich Buddha[4], gibt Mani folgendes Urteil ab: »Als nun Buddha seinerseits gekommen war — wir haben in bezug auf ihn erfahren, daß auch er gepredigt hat seine Hoffnung und viel Weisheit, daß er hat ausgewählt seine Kirchen und vollendet seine Kirchen und offenbart hat ihnen - - - -. Aber nur das ist es, daß er seine Weisheit nicht in Bücher geschrieben hat. Seine Jünger, die nach ihm kamen, sind es, die sich erinnerten an das

[1] Mani denkt an das »Evangelium«, und wenn er von einem Buche spricht, scheint er die Evangelienharmonie des Tatian, das als das Evangelium in der syrischen Kirche umlief, vor sich gehabt zu haben. Siehe auch Schaeder, Urform S. 72 Anm. 1.

[2] 1. Cor. 13, 19.

[3] In den Abschwörungsformeln und andern griechischen Quellen führt Zarathustra ebenfalls diesen Namen. Daraus geht hervor, daß die Form Zarades der westlichen Tradition entstammt.

[4] Der Name im Texte lautet ⲃⲟⲩⲇⲇⲁⲥ.

bißchen Weisheit, das sie von Buddha gehört hatten und es in Schriften schrieben«.

Als Grund für die Tatsache, daß diese drei »Väter der Gerechtigkeit«, wie er sie nennt, ihre Weisheit nicht in Bücher geschrieben haben, gibt Mani an, daß sie zu der Erkenntnis gekommen waren, daß ihre Gerechtigkeit und ihre Kirchen nicht in der Welt zur Vollendung kommen würden, d. h. wohl im Sinne Manis, daß ihre Religionsstiftungen nicht von ewigem Bestand sein würden, und daß sie einen Größeren erwarteten, der von dem Gesandten geschickt und die Vollendung bringen würde. Im Gegensatz zu ihnen rühmt sich Mani, daß er selbst seine Weisheit und seine Hoffnung den Jüngern in seinen Schriften offenbart habe, aber er fordert zugleich seine Jünger auf, daß sie das, was er von Zeit zu Zeit offenbart, aber nicht schriftlich fixiert hat, vor allem das, was er in allen Städten und an allen Orten mündlich verkündet, soweit es in ihren Kräften steht, im Gedächtnis behalten und das geringe Etwas von der großen Weisheit, die sie von ihm vernommen haben, niederschreiben.

Ein hohes Selbstbewußtsein Manis tritt uns in diesen Gedankengängen entgegen. Gedanken, die wir bereits kennengelernt haben in den oben S. 42, 43, 45 publizierten Punkten über die Vorzüge des Manichäismus vor den drei vorhergehenden Religionsstiftungen, nur daß an unserer Stelle dies im einzelnen mit Nennung der Namen der Vorgänger ausgeführt wird. Wird somit die Überlegenheit aus dem Mangel an Originalschriften der früheren Religionsstifter erklärt, so tritt noch ein anderer Mangel dieser Apostel in die Erscheinung, den Mani bereits unter den Vorzügen seiner Stiftung hervorgehoben hatte, nämlich die örtliche und sprachliche Beschränktheit. Seine Vorgänger sind gewissermaßen an der Scholle kleben geblieben, haben ihre Weisheit nicht über die Grenzen ihres Landes hinausgetragen, weil sie ihre Religion nur in der Muttersprache vorgetragen haben. So ist die Religion Buddhas auf Indien beschränkt geblieben, die des Zoroaster auf Persien und die Jesu auf den Westen. In der Verkündigung selbst ist bei den 4 Religionsstiftern kein Unterschied vorhanden, denn sie alle sind von einer einzigen Kraft ausgeschickt, sind alle mit der gleichen σοφία und Offenbarung ausgerüstet gewesen, nur daß sie, als sie von Zeit zu Zeit, wenn die Verhältnisse es erforderten, in die Welt zur Rettung der Seelen geschickt wurden, doch an ein bestimmtes national und sprachlich abgegrenztes Gebiet gebunden worden sind. Daraus ergibt sich auch ihre Verschiedenheit trotz ihrer einheitlichen Mission. In Kapitel 143, das den Titel trägt: »Alle Apostel, die in die Welt kommen, sind geschickt durch eine einzige Kraft, aber sie sind verschieden in Rücksicht auf das Land (χώρα)«, hat Mani sein Verhältnis zu seinen Vorgängern von diesem Gesichtspunkt aus näher charakterisiert; er ist vielleicht dabei abhängig von dem Buche des Bardesanes, seines Zeitgenossen über die »Gesetze der Länder«. Es heißt:

»Das Aussehen der χώρα, wenn man sie zu ihr schickt,
gleicht der Art des Königs, denn er ist zwar (μέν) ein einziger,
aber (ἀλλά) die Gesetze (νόμος) und die Gesandten (πρεσβευτής) gleichen nicht
einander, seine Briefboten (ἐπιστολοφόρος) sind nicht gleich mit
einander, denn (ἐπειδή) die Länder (χώρα) und die Sprachen, zu denen man
sie schickt, sind verschieden voneinander; nicht ist die eine
gleich der andern. So ist es auch
mit der ruhmvollen Kraft, die aussendet alle Apostel (ἀπόστολος)
aus sich, die Offenbarung (ἀποκάλυψις) und die Weisheit (σοφία)
die sie ihnen gibt, gibt sie ihnen in verschiedenen Formen,
d. h. die eine gleicht nicht der andern, denn (ἐπειδή)
die Sprachen, zu denen man sie schickt, gleichen nicht
einander«.

Diese Verschiedenheit der Apostel liegt demnach in der Heilsökonomie der aussendenden Kraft selber begründet. Wie in der oberen Welt die verschiedenen πρεσβευταί ausgeschickt werden zur Überwindung der feindlichen Mächte im Weltdrama, so tragen die Verkündiger der Weisheit auf Erden den gemeinsamen Namen »Apostel«. Mit Mani ist freilich die letzte Epoche (die ἐσχάτη γενεά) der Religion angebrochen; die Schranken der Nationalitäten und der Sprachen sind durchbrochen, nachdem der verheißene Paraklet in Mani erschienen ist. Wie alle Religionsurkunden dieser verschiedenen Völker und Sprachen in seine große Weisheit eingegliedert sind, so soll von jetzt ab diese Weisheit und Offenbarung in allen Sprachen und in allen Ländern, in allen Städten verkündet werden. Die Losung ist die Weltmission, die den Abschluß in der religiösen Entwicklung der Menschheit durch den letzten Gesandten, den Apostel der Wahrheit, bringen soll. Dann aber ist die nächste Konsequenz die, daß die Bücher des Religionsstifters selbst in alle Kultursprachen übersetzt werden, um von den Bewohnern der verschiedenen Länder gelesen zu werden. So kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß Mani, der ja seine Schriften vornehmlich in seiner Volkssprache, d. h. in syrischer Sprache[1] verfaßt hatte, diese für die Propaganda im Osten ins Iranische übersetzen lassen mußte, für den Westen ins Griechische. Letztere Arbeit konnte er wohl selbst überwachen, da er während seines Aufenthaltes in Ktesiphon die griechische Sprache genügend kennengelernt hatte[2]. Des Persischen war er ja von Hause aus mächtig. Diese gewaltige Arbeit muß größtenteils schon zu seinen Lebzeiten geleistet sein. So kann man annehmen, daß auch unsere Mani-Schriften, insbesondere die Kephalaia, in griechischem Gewande baldigst nach Ägypten gebracht sind, um dann hier

---

[1] Vgl. Schaeder, Urform S. 72, Anm. 4.

[2] Schaeder, Urform S. 72 spricht ihm eigne Kenntnisse vom Griechischen zu, die ihn aber kaum zur selbständigen Lektüre griechischer Schriften befähigt haben sollen.

einer Übersetzung in die heimische Volkssprache Ägyptens unterzogen zu werden. Diese Mani-Mission ging eben ins Große.

Aber mit der Übersetzung in die verschiedenen Sprachen, mit der Predigt in diesen Sprachen war es nicht getan. Wie Paulus den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche sein mußte im Dienste der Weltmission, so hat sich Mani in bewußter Weise den Denkformen und den religiösen Vorstellungen der verschiedenen Kulturvölker angepaßt, um eine tiefgreifende Mission unter den Völkern ausüben zu können. Die Weisheit ist ja bereits den Völkern des Ostens und des Westens durch Buddha, durch Zoroaster und Jesus verkündet worden; es gilt, diese eine Weisheit wieder ins helle Licht zu setzen und den lokalen Ausbildungen anzupassen[1]. Mit intuitivem Blick hat letzhin Schaeder diese Seite in Manis Tätigkeit erkannt; er hat an einer Reihe von Beispielen den Nachweis geführt[2], wie bei der Übertragung der Lehre Manis in die zoroastrische Sprache eine Assimilation an die heimische persische Religion stattgefunden hat, er hat mit Recht auf die missionirende Tendenz der Lehre Manis hingewiesen und betont, daß die iranisch-türkischen Texte des Turfanfundes eine sekundäre Umgestaltung der manichäischen Lehrdarstellung, eine Umgestaltung jedoch von rein stilistischem Belange sind[3]. Heute freilich können wir mit größerer Bestimmtheit behaupten, daß diese iranisierende »Umstilisierung« auf Manis eigenste Initiative zurückgeht, daß er dadurch seine Lehre vor Verwilderung bewahrt hat, wenn dies auch auf der andern Seite mit einer gewissen Verknöcherung erkauft war, da Manis Bücher als Offenbarungsbücher in keiner Weise angetastet werden durften. Die Überlieferungsgeschichte seiner Schriften, die von ihm als »heilige« etikettiert wurden, ähnelt nur zu sehr dem Koran Mohammeds. Deshalb wurden die manichäischen Gemeinden des Ostens wie des Westens von ein und demselben heiligen Kanon, aus ein und derselben Quelle geistig und religiös versorgt. Das zeigen uns mit aller Deutlichkeit die Turfanfunde.

Wenn das letzte Ziel Manis die Weltmission war, so mußte er der Schranke seiner eigenen Person bewußt sein, da sein eigenes Missionsfeld naturgemäß nur begrenzt sein konnte. Deshalb hat er sich einen großen Jüngerkreis erkoren, der in seinem Auftrage die Weltmission zur Entfaltung bringen sollte und wird Männer verschiedener Rasse und verschiedener Sprache ausgewählt

[1] Zutreffend bemerkt Schaeder, Urform S. 128: Mani steht auch in dieser Hinsicht unter den Religionsstiftern ohne Vergleich da: er ist Verkündiger und »Übersetzer« seiner Verkündigung, »Dolmetscher der Religion« (tarkumān ī dēn), in einer Person. Nur der Umstand, daß er selber »Dolmetscher« war und sein wollte, erklärt die Anpassungen seiner ursprünglichen Lehre an die der Perser und der Christen — Anpassungen, die so weit gehen und doch aus der Urform so organisch entwickelt sind, wie es niemals dann möglich ist, wenn die Übertragung einer Lehre von Späteren vollzogen wird, für die nicht immer der dogmatische Gehalt, sondern auch die Darstellungsform der ursprünglichen Lehre bereits kanonische Geltung gewonnen hat.

[2] Schaeder, Studien S. 274ff. 282f., Urform S. 111.

[3] Er spricht von einer »Umetikettierung«, »Umstilisierung«, die das Sachliche nicht weiter berührt, darum die Lehre Manis im allgemeinen getreu wiedergibt.

haben. Wir haben ja von Pappos, Thomas, Addas u. a. gehört. Die Korrespondenz des Mani war ebenfalls ein Ausfluß seiner umfassenden Missionstätigkeit. Dann aber werden wir nicht überrascht, wenn Mani am Schluß des 1. Kapitels der Kephalaia auch das Missionswerk nicht übergeht, und seine Jünger, sie, die »gute Auslese«, zur Mission nach dem Westen auffordert, nachdem sie selbst gesehen haben, daß seine »Hoffnung« nach dem Osten gegangen ist. Ja, die Mission soll die ganze οἰκουμένη umspannen, deshalb soll sie auch auf die Gegend (κλίμα) des Nordens und des Südens ausgedehnt werden.

Das vorliegende Werk, die Kephalaia, ist, wie ich schon verschiedentlich bemerkt habe, nach dem Westen orientiert. Hier traf man auf die kompakte Masse der Anhänger der christlichen Religion. Damit war eine Auseinandersetzung mit dem Christentum, vor allem mit der Person des Religionsstifters, von selbst gegeben, zumal Mani von der christlichen Religion nicht unberührt geblieben war, nachdem er Jesus zu seinen Vorläufern gerechnet und sich selbst als Apostel Jesu Christi bezeichnet hatte. Deshalb wendet Mani sich im ersten Kapitel der Kephalaia noch zum Schluß zu den Autoritäten der christlichen Kirche, zu Jesus und Paulus. Für das Verhältnis des Mani zu Jesus sind diese Ausführungen von grundlegender Bedeutung. Gerade wegen ihrer Tragweite würden sie eine genaue Analyse erfordern, daher muß diese Partie einem späteren Berichte vorbehalten werden. Nur so viel möchte ich mitteilen, daß Mani eine rein doketische Auffassung von der Person Jesu vertritt[1] und seinen Tod, der ebenfalls nur ein Scheinleiden war, auf den »Bösen« (πονηρός) zurückführt[2]. Seinen Jüngern hätte er seinen heiligen Geist eingehaucht und sie in die ganze Welt behufs Predigt der »Größen Gottes« geschickt. Demzufolge stand Jesus wie seine Jünger ganz im Dienst des »Vaters der Größe«, ebenso auch Paulus. Aber mit ihrem Tode, d. h. mit ihrem Aufstieg in die Höhe zum Lande des Lichtes, verfiel die Menschheit wieder und verließ den engen und beschwerlichen Weg, um auf dem breiten Weg zu wandeln. So ist die Zeit der »letzten Kirche« angebrochen. Ein gerechter Mann ist aufgetreten und hat sich mit einem andern zusammengetan, um die Schäden der Kirche zu heben. Unter diesen beiden Männern können m. E. nur Marcion und Bardesanes verstanden sein, von denen Mani, wie wir bereits wußten, abhängig gewesen ist in seiner Stellung und Beurteilung des Christentums, speziell in seiner Ablehnung des AT.s und in seiner doketischen Auffassung von Jesus[3].

[1] Vgl. Baur, Manich. Religionssystem S. 234f., 392f.

[2] Secundinus gibt also in der Epist. ad August. die Lehrmeinung Manis wieder, wenn er dieses Scheinleiden als eine Veranstaltung des Fürsten der Finsternis betrachtet. Bestätigt wird ferner das bei Euodius de fide c. 28 aus Manis Epist. fund. entnommene Zitat, der Fürst der Finsternis hätte das Leiden Jesu nur zu seinem eigenen Verderben veranstaltet (s. Baur S. 394f.)

[3] Vgl. Schaeder, Urform S. 73f. Für Marcion vgl. noch Harnack, Marcion S. 157, Anm. 3. S. 349*f. und 434*f.

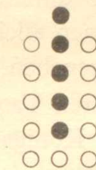
Hier haben wir dafür ein urkundliches Zeugnis. Aber auch sie konnten die großen Schäden in der Welt nicht beheben. Mit ihrem Aufgang ins Land des Lichtes trat wieder der Verfall ein. Die Welt blieb zurück, wie Mani sagt, ohne Kirche (Religion), gleichsam wie ein Baum, dessen Früchte man abpflückt und wegnimmt, so daß er ohne Frucht zurückbleibt. So mußte denn, um diesen unhaltbaren Zuständen ein Ende zu machen, der Paraklet, der Geist der Wahrheit, in der letzten Generation kommen und in Mani Wohnung nehmen. Jetzt beginnt gewissermaßen das Zeitalter der δικαιοσύνη, nachdem Mani, der letzte Gesandte, von der oberen Kraft zur Predigt der δικαιοσύνη durch den von Jesus verheißenen Parakleten berufen ist. In diesem felsenfesten Glauben hat Mani seine Stimme als Prophet unter den Völkern erschallen lassen und seine Weltmission inauguriert.

Welches war nun die Lehre Manis, mit der er alle früheren Religionen zu überbieten überzeugt war? Die Beantwortung dieser Frage bereitet keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr, nachdem in den Kephalaia ein Originalwerk auf uns gekommen ist, das unbedingt sein Lehrsystem ohne jede Verfälschung darstellt. Vor uns liegt die Urform. Wir spüren hier den Geist Manis und nicht den seiner Epigonen. Damit stehen wir vor einem Wendepunkt in der Forschung des Manichäismus[1]; die Turfanfunde treten zugleich in eine ganz neue Beleuchtung. Zur Illustration der Lehre legen wir in der Bearbeitung von Polotsky zwei Kapitel aus den Kephalaia vor, nämlich das siebente Kapitel über »die 5 Väter« und das vierte über die »vier Tage und vier Nächte«. Diese beiden Kapitel mögen fürs erste genügen, um Stellung nehmen zu können zu der von Schaeder in seinem letzten Werke mit bewunderungswürdigem Scharfsinn unter vollkommenster Beherrschung des Materials aufgestellten These, daß »Manis geistige Herkunft nicht auf orientalische Mythologie« (so Bousset, Hauptprobleme des Gnosis S. 343ff.) »noch auf semitische Naturreligion« (so Harnack DG⁴, S. 513) »zurückweist, sondern auf die griechische Wissenschaft«, oder in noch präziserer Fassung: »Die gemeinhin als rein orientalische Mysterienreligion angesehene Lehre Manis beruht auf einer an der hellenischen Wissenschaft orientierten, begrifflich-theoretischen Grundlegung« (vgl. Schaeder, Urform S. 97).

Das erste Stück enthält eine Göttergenealogie, die in der für Mani charakteristischen Weise symmetrisch aufgebaut ist. Sie ist durch die Zahlen fünf und drei beherrscht: fünf 'Väter' mit je drei Emanationen, deren eine jeweils der 'Vater' der folgenden Trias ist. Der erste Vater hat natürlich noch niemanden neben sich, und andererseits enthält die letzte Trias keinen 'Vater' mehr, so daß also die erste 'Generation' eine Monas ist und insgesamt sechs 'Generationen'

[1] Auch die Forschung des Mandäismus wird in ein neues Stadium treten, da Mani in den Kephalaia die Wassertäufer, d. h. die βαπτισταί, neben den Feueranbetern besonders erwähnt und ihre Lehre als ἀπάτη bekämpft. Offensichtlich sind sie die Gegner, mit denen er es in der Gegenwart zu tun hat.

aufgestellt werden. Das auszufüllende 'Punktschema' (Schaeder, Stud. 247) sieht demnach folgendermaßen aus, wobei die 'Väter' mit fetten Punkten bezeichnet und außerdem, was im Original nicht der Fall ist, der Deutlichkeit halber jeweils in die Mitte der Trias gestellt sind:



Der Einordnung in dieses Schema widersetzen sich zwei für die manichäische Kosmogonie so wesentliche Gottheiten wie der Urmensch und der Lebendige Geist. Beide haben sonst je fünf — bei Bedarf sogar sechs — Söhne. Da diese Söhne sich zudem ihrerseits nicht 'fortgepflanzt' haben, hätte die Berücksichtigung der beiden erstens die Triadensymmetrie gesprengt und zweitens hätte die διαδοχή vorzeitig ihr Ende erreicht. Sie sind also weggelassen worden, und zwar doch so, daß ihr Fehlen eigentlich keine Lücke bedeutet. Denn von den beiden ersten Schöpfungen, zu denen der Urmensch und der Lebendige Geist gehören, sind nur die Häupter, die Mutter der Lebenden und der Geliebte der Lichter, berücksichtigt und mit dem Dritten Gesandten, dem Anführer der dritten Schöpfung, als zweite Generation zu einer Gruppe zusammengefaßt. Das ganze Schwergewicht wird auf die dritte Schöpfung, die Trägerin der Soteriologie, verlegt, die unter Aufbietung aller Möglichkeiten (insbesondere der Hypostasierung) auf insgesamt 13 Gestalten gebracht ist.

Das siebente (scil. κεφάλαιον)
über die 5 Väter
(koptischer Text Anhang Nr. IV).

Und wiederum, als der φωστήρ, unser Vater, der wahre Apostel, inmitten seiner Jünger (μαθητής) saß, indem er ihnen die Größen Gottes predigte, da sprach er wiederum zu ihnen folgendermaßen in seiner Offenbarung (ἀποκάλυψις):

Fünf Väter gibt es: einer ist aus dem andern berufen[a] worden, einer ist aus dem andern hervorgekommen.

Der erste Vater ist der Vater der Größe[b], der gepriesene Ruhmreiche, für dessen Größe es kein Maß gibt, welcher ist der erste Einzigartige (μονογενής), der erste Ewige, der mit (sic) fünf Vätern existiert in Ewigkeit, der existiert vor allen Dingen, die gewesen sind und die sein werden. — Er nun, d(ies)er herrliche Vater, berief drei Emanationen (προβολή) aus sich.

Der (sic) erste ist der große Geist (πνεῦμα), die erste Mutter[c], die aus dem Vater hervorgekommen und zuerst in Erscheinung getreten ist.

Der (sic) zweite ist der Geliebte der Lichter[d], der große herrliche Geliebte, der geehrte, der aus dem Vater hervorgekommen und in Erscheinung getreten ist.

Der dritte Vater (sic) ist der Dritte [Gesandte][e], der erste [aller] Ratgeber (σύμβουλος), [der aus] dem ersten Vater [hervorgekommen] und in Erscheinung getreten ist.

Das ist der erste Vater, die erste Kraft, aus dem (sic) die drei großen Kräfte hervorgekommen sind. Das ist der erste Vater, der erste Ewige, die Wurzel aller Lichter, aus dem die drei Emanationen (προβολή) hervorgekommen sind; sie haben die Finsternis gedemütigt und ihren Wunsch vereitelt; ihnen allein ist der Sieg gegeben worden, und sie haben wiederum den Sieg ihren Äonen gegeben.

Der zweite Vater, der aus dem ersten Vater hervorgekommen ist, ist der Dritte Gesandte, das Abbild (προτομή)[f] des Königs der Lichter. Auch er hat seinerseits drei Kräfte aus sich berufen und entsandt.

Die eine ist die Säule (στῦλος) der Herrlichkeit, der vollkommene Mann[g], der alle Dinge trägt, die große Säule (στ.) des Lobpreises, der große ὠμοφόρος, der größer ist als alle ὠμοφόροι.

Die zweite ist Jesus der herrliche Glanz[h], durch den das Leben in Ewigkeit gegeben wird.

Die dritte ist die Jungfrau des Lichts[i], die herrliche Weisheit (σοφία), die das Herz der [Arch]onten und der Mächte hinreißt durch ihre Erscheinung (εἰκών), indem sie den Willen der Größe ausführt.

Der dritte Vater, der aus dem zweiten Vater hervorgekommen ist, das ist Jesus der herrliche Glanz. Auch er hat seinerseits drei Berufungen berufen nach dem Vorbilde des zweiten Vaters.

Die erste Macht, die er berufen hat, ist der Licht-Νοῦς[k], der Vater aller Apostel, der Erste aller ἐκκλησίαι, den Jesus nach unserem Ebenbilde in der heiligen ἐκκλησία eingesetzt hat.

Die zweite Macht, die Jesus berufen hat, ist der Große Richter ([κρι]τής)[l], der alle Seelen der Menschen richtet, indem sein Zelt (σκηνή) in der Luft (ἀήρ) errichtet ist.

Der Rest der Seite, 8 Zeilen, ist sehr stark zerstört.

Die nächste Seite beginnt:

Der vierte Vater ist der Licht-Νοῦς, der alle Kirchen (ἐκκλ.) auswählt. Auch er hat seinerseits drei Mächte berufen nach dem Vorbilde Jesu.

Die erste Macht ist der Apostel des Lichts, welcher öfters (?) kommt und die ἐκκλησία des Fleisches (σάρξ) des Menschentums anlegt (φορεῖν) und Oberhaupt wird innerhalb der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)[m].

Die zweite ist der Paargenosse[n], der zum Apostel kommt und sich ihm zeigt, indem er ihm ein Wohngenosse ist und ihn überallhin begleitet, indem er ihm zu jeder Zeit aus allen Nöten (θλῖψις) und Gefahren (κίνδυνος) hilft (βοηθεῖν).

Die dritte ist die Lichtgestalt (-μορφή)[o], welche die Electi und die Katechumenen empfangen, wenn sie der Welt (κόσμος) entsagen (ἀποτάσσεσθαι).

Der fünfte Vater aber ist diese Lichtgestalt, die sich einem jeden, der seinen Körper (σῶμα) verläßt, nach dem Ebenbilde der Erscheinung (εἰκών) des Apostels zeigt, zusammen mit den drei großen herrlichen Engeln, die mit ihr kommen: der eine, indem er den Siegespreis (βραβεῖον) in seiner Hand hält; der zweite, indem er das Lichtkleid trägt; der dritte ist derjenige, welcher das Diadem und den Kranz (στέφανος) und die

Krone des Lichtes trägt. Das sind die drei Engel des Lichts, welche mit dieser Lichtgestalt kommen und sich mit ihr den Electi und den Katechumenen zeigen.

Das sind die 5 Väter, die aus einander hervorgekommen sind und durch einander sich offenbart haben und in Erscheinung getreten sind[1].

Heil dem, der sie kennt und versteht (νοεῖν), denn er wird das Leben in Ewigkeit finden und diese Lichtkleider empfangen, die den Gerechten (δίκαιος) [....], den Frieden-Gebern[p] und Gutes-Tuern gegeben werden.

a) ⲧⲱϩⲙⲉ entspricht dem syr. ܩܪܐ '(be)rufen' bei Theodor 313, 27 u. ö. (cf. Cumont 14 n. 4), arab. دعا Flügel 65, 5. Die Acta Arch. ersetzen diesen Ausdruck durch den funktionell gleichwertigen, aber auf einer wesentlich anderen Vorstellung beruhenden gnostischen Terminus προβάλλειν 'emanieren'. Für das dazugehörige Substantiv gebraucht der Kopte unterschiedslos ⲧⲱϩⲙⲉ ('Berufung' = ܩܪܝܬܐ Theodor 314, 15) und ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ('Emanation'), betrachtet also die beiden Ausdrücke als Synonyma für 'Schöpfung'.

b) ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ ist in den koptischen Texten ebenso die normale Bezeichnung wie ܐܒܐ ܕܪܒܘܬܐ bei Theodor 313, 15 u. ö.; vereinzelt findet sich ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους in der Abschwörungsformel Migne PG I, 1461 C. Im Fihrist und in den Turfantexten erscheinen die entsprechenden Bezeichnungen ebenfalls vereinzelt, und zwar nur in liturgisch-hymnischen Stücken: ابو العظمة Flügel 65, 12; pers. *piδ ī vazurgē* Fragm. P₁. Andere, nur vereinzelt vorkommende Benennungen sind z. B. ⲡⲛⲁϭ ⲛ̄ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ 'der große Vater der Lichter', cf. ابو الانوار Flügel 65, 4 (Gebet), nordiran. *piδar rōšn* M 730, 7; ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲏⲉ 'der Gott der Wahrheit' = الله الحق Biruni, Chronol. ٢٠٧, cf. ἀληθείας θεός Acta Arch. 20, 16—7.

c) ⲡⲛⲁϭ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲉⲩ. Meist ⲧⲙⲉⲩ (var. ⲧⲙⲟ) ⲙ̄ (var. ⲛ̄ⲧⲉ) ⲡⲱⲛ̄ϩ 'die Mutter des Lebens', je einmal mit dem Zusatz ⲡⲛⲁϭ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ 'der große Geist' und ⲡϣⲁⲣⲡ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ 'der erste heilige Geist', oder ⲧⲙⲉⲩ (var. ⲧⲙⲟ) ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲁⲛ̄ϩ 'die Mutter der Lebenden'. Das Schwanken zwischen '... des Lebens' und '... der Lebenden' erklärt sich durch die Zweideutigkeit des syr. ܐܡܐ ܕܚܝܐ Theodor 313, 27; S. Ephraims Prose Refutations ed. Mitchell II 208, 46; es tritt ebenso in den anderen Quellen auf, die man jetzt bei Jackson, Res. 321 sqq. zusammengestellt findet. Hier sind auch, nach dem Vorgange Früherer, gnostische Belege für die gleiche Benennung beigebracht (*mater viventium*, ἡ μήτηρ τῶν ζώντων), durch die sich '... der Lebenden' als das Richtige erweist[2]. — Gleichfalls gnostischen Ursprungs ist die Bezeichnung der Muttergottheit als '(Heiliger) Geist': cf. Bousset, Hauptprobleme Index s. Spiritus sanctus. In der manichäischen Literatur ist sie sonst anscheinend nur durch das umstrittene türkische Fragment TIID 176 (v. Le Coq, Türk. Man. III 15)[3] bezeugt, wo mit Schaeder, Urform 137—8 n. 3 der 'heilige Geist' (*arïγ yil*, eig. 'reiner Wind') als Beiwort zur 'gepriesenen Mutter' aufzufassen sein wird[3].

d) ⲡⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ = ܚܒܝܒ ܢܗܝܪܐ Theodor 314, 15; حبيب الانوار Flügel 55, 2; nordiran. *frēh-rōšn* u. a.: Waldschmidt-Lentz 40—1; Andreas-Henning I 179 n. 2. Die zuerst von

[1] Vgl. den Stammbaum unten S. 74.

[2] Bousset ZNTW. 18, 6 n. 3: 'Mutter des Lebendigen wird der richtige manichäische Ausdruck sein. Die Lebenden sind die Gemeinde der Manichäer'. Daß der Name tatsächlich so gedeutet worden ist, zeigt das nordiran. *ardāvān māδ* 'Mutter der Gerechten' (Andreas-Henning I 178 n. 5); der ursprünglichen Bedeutung dürfte diese engere Auffassung aber kaum entsprechen.

[3] Ich möchte für diese Stelle folgende Auffassung vorschlagen, die allen bisherigen Deutungsversuchen [Andreas bei Reitzenstein, Das mand. Buch d. Herrn d. Größe (Heidelberger Sitzungsber. 1919. 12) 52; v. Le Coq l. c.; Bang, Muséon 36, 169 und 38, 8—9. 17—19; Waldschmidt-Lentz 56; Schaeder l. c.] etwas zu danken hat: 'Der Tochter des Lichts, der gepriesenen Mutter, des heiligen Geistes [drei Bezeichnungen der Mutter der Lebenden] (und) unseres Vaters, des großen Königs und Himmels- (Götter-) Fürsten Zervān zweite Erlöserwesenheit, welche ist (erstens) die Lichtjungfrau sowie zweitens der die Toten belebende (?) Mondgott, (und) drittens Nom qutï, der der Fürst der gesamten Religion ist'. Es handelt sich also um die Trias Lichtjungfrau-Jesus-Nom qutï (= Manuhmed, s. u. S. 70), in der allerdings sonst Jesus der Lichtjungfrau vorangeht; als 'zweite Erlöserwesenheit' wird sie gegenüber der zur Erlösung des Urmenschen 'berufenen' zweiten Schöpfung bezeichnet sein.

Jackson (jetzt Res. 273 sqq.) festgestellte Tatsache, daß diese Gottheit mit dem zarathustrischen *Nairyō saŋha* gleichgesetzt wird, gilt nur von den nordiran. (*Narisaf*)[1] und soγd. (*Narišanχ*) Texten; in pers. Texten ist *Narisah* der Name des *Rōšnšahryazd*, d. h. des Dritten Gesandten: Andreas-Henning I 192 n. 6.

e) ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙⲧ ⲙ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲧⲏⲥ = ὁ πρεσβ⟨ε⟩υτὴς ὁ τρίτος Acta Arch. 21, 12; *tertius legatus* Evodius bei Baur 323; bisweilen fehlt das Ordinale, im Syr. und Arab. immer: ܐܝܙܓܕܐ Theodor 316, 2; البشير Flügel 59, 1. — Durch das Kopt. wird die von Bousset und Cumont gleichzeitig gefundene[2] Verbesserung des überlieferten πρεσβύτης in πρεσβευτής urkundlich bestätigt. Holl nimmt allerdings in seinem Epiphanius (III 69, 13) die Verderbnis bereits für den Archetypus an und setzt daher das 'sachlich Richtige' nicht in den Text. — Merkwürdigerweise ist auch an der von Bousset, Hauptpr. 67 n. 4; 75 und ZNTW. 18, 2—3 herangezogenen und als manichäische Interpolation erwiesenen Stelle der Thomas-Akten (193, 13 Wright = 20, 21 Bonnet) ܐܝܙܓܕܐ durch πρεσβύτερος wiedergegeben; Bousset nimmt innergriechische Verderbnis an.

Die Bezeichnung des Dritten Gesandten als σύμβουλος wird wohl auf seine Tätigkeit bei der Organisation der Lichtbefreiung gehen, aber ausdrücklich ist das nirgends gesagt. In einem Kap. der Κεφάλαια, in dem verschiedene Berufs- und sonstige Tätigkeiten auf einzelne Gottheiten zurückgeführt werden — Schema: ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲣⲭⲓⲧ[ⲉ]ⲕⲧⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲕⲁⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲛⲁϭ ⲛ̄ⲉⲕⲱⲧ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲉⲁⲩ 'der Ursprung aller Architekten und Baumeister ist der herrliche Große Baumeister'[3] — heißt es: [ⲧ]ⲁⲣⲭⲏ ϩⲱϥ [ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲩ]ⲙⲃⲟⲩⲗⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲛⲓⲧ ⲡⲉ ⲡⲙ[ⲁϩϣ]ⲁⲙⲧ ⲙ̄ⲡⲣⲉ[ⲥⲃⲉⲩⲧⲏ]ⲥ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲉⲁⲩ ⲉⲧⲕⲁⲁⲧ ϩⲙ̄ⲡⲓ[ⲕⲟ]ⲥⲙⲟⲥ [.......].. ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ 'der Ursprung aber aller guten Ratschläge ist der Dritte Gesandte, der ruhmreiche König, der sich in dieser Welt befindet .... dem König (oder des Königs) der Lichter'.

f) προτομή ist eigentlich die Büste, das Bild bis zur Leibesmitte, es wird aber in Glossaren (s. Stephanus und Du Cange s. v.) auch einfach mit εἰκών, ἀπεικόνισμα erklärt; diese allgemeinere Bedeutung habe ich auch hier angenommen.

g) ⲡⲉⲥⲧⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲁⲩ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲁⲃⲁⲗ = ὁ στῦλος τῆς δόξης, ὃς καλεῖται ἀ⟨ν⟩ὴρ ὁ τέλειος = ... *vir perfectus* Acta Arch. 13, 11 bzw. 25. Die Lesung ἀ⟨ν⟩ήρ = *vir* war schon durch die nordiranischen (*bām-istūn*, *mard ispurrīγ*) und chinesischen Stellen bei Waldschmidt-Lentz 57 gesichert, und Burkitt, Relig. of the Manichees 43 hat die Quelle des Ausdrucks in Ephes. 4, 13 erkannt (s. dazu auch Peterson ThLZ. 1928, 247). Trotzdem hielt noch Holl (III 60, 10) an dem in der einzigen Hs.[4] überlieferten ἀήρ fest. — Im Syr. und Arab. ist nur der erste Teil des Namens belegt: ܥܡܘܕܐ ܕܫܘܒܚܐ S. Ephraim's Prose Refut. II 208, 37 (zit. von Schaeder, Urform 79 n. 1); عمود السبح Flügel 57, 11.

Merkwürdig ist, daß der στῦλος τῆς δόξης hier auch den Namen und die Funktion des ὠμοφόρος, des fünften Sohnes des Lebendigen Geistes, erhält; cf. den *Kišvarvāryazd* 'Weltträger-Gott' in T III 260, der als Beauftragter des *Rōšnšahryazd*, d. h. des Dritten Gesandten, erscheint und vermutlich mit dem στῦλος τῆς δόξης gleichzusetzen ist: s. Andreas-Henning I 186 n. 3. Über einen gewissen Zusammenhang der Säule mit den Söhnen des Lebendigen Geistes s. unten S. 77.

h) ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲡⲣ̄ⲓⲉ = nordiran. *Yišō' Zīvā* Waldschmidt-Lentz 36; cf. ὃν ... φέγγος[5] ὀνομάζουσιν Abschwörungsformel Migne PG. 1, 1464 D. Das appositionelle Substantiv *zīu̯ā*, das übrigens auch durch die entsprechend gebildeten mandäischen Namen bestätigt wird, hat Theodor 317, 16 durch das stilistisch glattere Adjektiv ܢܘܗܪܢܐ (ܢܘܗܪ) ersetzt.

i) ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁïⲛⲉ = ἡ παρθένος τοῦ φωτός Acta Arch. 21, 11 (weitere griechische Stellen bei Cumont 54 n. 3); ܒܬܘܠܬ ܢܘܗܪܐ S. Ephraim's Prose Refut. II 208, 44 u. ö.; nordiran. und pers. *kanīγ rōšn* passim (jedoch nur in Hymnentexten).

Die Gestalt der Lichtjungfrau ist gnostisch, und ebendaher erklärt sich ihre Bezeichnung als σοφία: cf. Baur 224; Bousset, Hauptpr. 76—7; Schaeder, Urform 103. Weitere Belege: in dem oben S. 67 zitierten Kapitel der Κεφάλαια: ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲏⲉ ⲡⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁïⲛⲉ 'der Ursprung aller Weisheiten der Wahrheit ist die Jungfrau des Lichts'; pers. *kanīγrōšn sar ī vispān vēhēhān* 'die Lichtjungfrau, das Haupt aller Weisheiten'[1], M 17, 1—3 = M 172, 7—8. Prof. Schaeder verweist mich ferner auf S. Ephraim's Prose Refut. I 123, 2, wo die ܙܢܝܘܬܐ die séduction des archontes[2] vollführt.

Innerhalb des manich. Systems scheint diese Bezeichnung durch den auf I Cor. 1, 24 (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν ... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν) gestützten Glauben begründet zu sein, *virtutem quidem ejus* (*Christi*) *in sole habitare ..., sapientiam vero in luna* [Contra Faustum XX, 2 (536, 16—17 Zycha)][3]. Diese Deutung der Paulus-Stelle setzt aber die den kopt. Texten fremde Verdrängung des Dritten Gesandten durch Jesus voraus; sie gehört also möglicherweise erst dem afrikanischen Manichäismus an: in den anderen Quellen wäre dann die Bezeichnung σοφία als nicht in das System eingegliederte Herübernahme aus der Gnosis anzusehen.

Beachtenswert ist die genealogische Einordnung der Lichtjungfrau, durch die ihre Zugehörigkeit sowohl zum Dritten Gesandten wie zu Jesus zum Ausdruck gebracht wird. Einerseits ist sie eine Emanation des Dritten Gesandten (in diesem Verhältnis wird sie in den kopt. Texten sonst von den 12 Jungfrauen abgelöst, die aber hier wegen des Triadenschemas unverwendbar sind; cf. unten S. 69, Anm. 2), andererseits steht sie zwar neben Jesus, aber hinter ihm.

k) Eine Gottheit Licht-Νοῦς als Emanation Jesu ist sonst nicht bezeugt, dagegen erscheint Jesus (Christus) selbst bei Alexander von Lycopolis 7, 14; 34, 21 als Νοῦς[4] und in persischen, auf Mani selbst zurückgehenden Lehrtexten als *Xraδēšahryazd* 'Verstandeswelt-Gott'[5]: s. Schaeder, Stud. 284—6, Waldschmidt-Lentz 21—2. Die 'Emanation' bedeutet also hier wie meist die Hypostasierung einer Erscheinungsform oder Funktion der emanierenden Gottheit. Der Licht-Νοῦς steht zu Jesus in demselben Verhältnis wie die Lichtjungfrau: es sind gewissermaßen die ausübenden Organe der beiden Hauptfunktionen Jesu: einerseits der kosmischen Erlösung, soweit sie durch den Mond bewirkt wird[6], andererseits der Erlösung des Menschen. »(Christus) ist auch der Geist, der als höheres Princip in dem Menschen wirkt, und ihm die richtige Erkenntnis alles dessen gibt, was ihn über die materielle Welt erheben kann. Alles, was der νοῦς als das höchste geistige Princip im Menschen wirkt, ist auch als eine Wirkung Christi anzusehen, der auf dieselbe Weise, wie außerhalb des Menschen, in der ganzen Natur, so auch im Menschen selbst die Ausscheidung des Lichts aus

[1] Merkwürdigerweise erscheint die nordiran. Form in einer unserer Hss. (s. oben S. 29) als Name des Königs Narses: ⲛⲁⲣⲥⲁⲫ.

[2] Daß beide einen Vorgänger in Joh. Sal. Semler hatten, hat nachträglich Bousset, ZNW. 18, 3 n. 2 festgestellt.

[3] Siehe Jackson, Res. 283 sqq.; Andreas-Henning I 184 n. I.

[4] Die von Waldschmidt-Lentz l. c. nach Flügel zitierte Photius-Stelle (Bibl. cod. 179, p. 124b, 35—7 Bekker) θεολογεῖ δὲ ... καὶ τὸν ἀέρα, κίονα αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν bezeugt nicht ἀήρ, sondern gerade ἀνήρ, wie schon Baur 312 n. 45 gesehen hat; die Verschiedenheit der Ausdrücke (κίων: στῦλος, ἄνθρωπος: ἀνήρ) könnte auf eine von den Acta Arch. bzw. Epiphanius unabhängige Überlieferung weisen, wodurch der Wert dieses Zeugnisses nur erhöht würde. Photius' ἀήρ ist nicht der manichäische Terminus, sondern dessen Deutung.

[5] ܙܝܘܐ und φέγγος entsprechen sich auch in dem Namen des ersten Sohnes des Lebendigen Geistes: ܨܦܛ ܙܝܘܐ = φεγγοκάτοχος, *Splenditenens*; über *ṣāpeṭ* s. Burkitt, Introd. Essay CXXXVI n. 1; Relig. of the Manich. 28 n. 1.

[1] Daß *vēhēh* 'Weisheit' und nicht das gleichlautende Wort für 'Güte' vorliegt, hat schon Jackson, Res. 153 auf Grund der soγd. Wiedergabe *γrβ'ky'* in der Parallelversion von M 172 festgestellt.

[2] Der an unserer Stelle zur Bezeichnung dieser Tätigkeit gebrauchte, mir im Kopt. in dieser Bedeutung sonst nicht bekannte Ausdruck ϥⲓ ⲙ̄ⲡϩⲏⲧ 'cor tollere' entspricht nach Zusammensetzung und Bedeutung ganz dem np. *dilbär* '*maḥbūb*'.

[3] Schaeder, Urform 155 hat diese viel zitierte Stelle als erster in einer Form wiedergegeben, die die Beziehung auf die Paulus-Stelle erkennen läßt.

[4] Einen weiteren Beleg bietet die von Bang, Muséon 38, 53 neu herausgegebene Mailänder Abschwörungsformel § 3: *Si quis Patrem et Filium animam et sensum dicit esse, anathema sit*. In Wirklichkeit beziehen sich die zu abrogierenden Gleichsetzungen natürlich nur auf Jesus, nicht auch auf Gottvater; *sensus* ist = νοῦς, z. B. I Cor. 2, 16.

[5] Schaeder l. c. erklärt diesen Ausdruck als *αἰὼν τοῦ νοῦ [stilgerechter wäre wohl νοός] bzw. ܥܠܡܐ ܕܗܘܢܐ *. Wenn diese Auffassung, der auch Lentz ZDMG. 82, 183 folgt, richtig wäre, müßte auch die parallele Benennung des Dritten Gesandten als *Rōšnšahryazd* in entsprechender Weise zu erklären sein: das ist aber ohne Künstelei nicht möglich. Mir scheint daher eine mündlich geäußerte Vermutung W. Hennings den Vorzug zu verdienen, wonach beide Ausdrücke als Bahuvrīhi-Komposita aufzufassen seien: 'der Gott, dessen Reich der Verstand bzw. das Licht ist'.

[6] Siehe unten S. 69, Anm. 2.

der Materie, die Erlösung der gefangenen Lichtseele, den Sieg des guten Princips über das Böse in immer höherem Grade vollbringen will ..... (Für die Befreiung der mit der Materie vermischten göttlichen Kraft) wirkt er, was den Menschen betrifft, in dem göttlichen Geist, in dem νοῦς, der in ihm das Bewußtsein seiner göttlichen Natur und Abkunft lebendig erhält«, Baur 237—8.

Das Verhältnis, in dem der Licht-Νοῦς zu Jesus und zur Lichtjungfrau steht, gestattet in ihm sofort eine der prominentesten Gestalten des turkestanischen Manichäismus wiederzuerkennen: die viel umstrittene *Manuhmeδ* der nordiranischen bzw. den *Vahman* der persischen[1] (Hymnen-) Texte. Die Trias Jesus-Lichtjungfrau-Manuhmeδ (Vahman) begegnet in den Hymnentexten fortwährend: Belege bei Waldschmidt-Lentz 45; 46—7. In der Götterliste des Fragments M 2 vertritt sie die dritte Schöpfung, während sie in der Aufzählung der Götter nach den vier Himmelsrichtungen in M 583 als vierte Trias auf die dritte Schöpfung folgt[2].

Waldschmidt-Lentz waren mit ihrer Deutung der *manuhmeδ* als γνῶσις durchaus auf dem richtigen Wege, nur sind sie einen Schritt zu weit gegangen: *manuhmeδ* ist nicht die γνῶσις selbst, sondern ihre Voraussetzung. Die Übersetzung »Gnosis« paßt denn auch an vielen Stellen nur sehr schlecht. — 'Νοῦς' stimmt auch mit der Wortbedeutung von *manuhmeδ* und *vahman* überein. *Vahman* ist das zarathustrische *Vohu Manah* 'der Gute Sinn'[3]; *manuhmeδ* ist etymologisch nicht völlig klar, aber alle Deutungsversuche (Andreas, Schaeder, Nyberg) stimmen darin überein, daß sie als ersten Bestandteil ebenfalls *manah* annehmen; im Persischen der Turfantexte bedeutet es 'Gesinnung, Sinn; Wille'[4].

---

[1] Einmal auch nordiranisch in M 176, 12, einem Text, in dem nordiran. und pers. Formeln zusammengestellt sind; zur Verteilung der Dialekte s. Lentz ZII. 4, 252_{32-4}; Waldschmidt-Lentz 22.

[2] Ursprünglich liegt die Ausläuterung der im Kosmos gefangenen Lichtteile ausschließlich dem Dritten Gesandten ob, wobei ihm die Lichtjungfrau oder — wahrscheinlich in Anlehnung an die Zahl der Zodiakalzeichen — zwölf Jungfrauen zur Seite stehen. Jesu Rolle ist eigentlich nur die, als Νοῦς dem Menschen die scientia rerum zu bringen. Diesen Entwicklungsstand des Systems gibt in M 583 die Aufzählung der Götter nach den drei Schöpfungen wieder: die dritte umfaßt Mithra (d. i. der Dritte Gesandte), die Lichtjungfrau, die Säule der Herrlichkeit und Manuhmeδ, d. i. Jesus als Νοῦς. — Die Zweizahl der 'Lichtschiffe', von denen aus die 'séduction des archontes' vor sich geht, schien nun auch eine Zweizahl der in ihnen wohnenden Götter zu erfordern: der Dritte Gesandte erhielt die Sonne und die 12 Jungfrauen, Jesus den Mond und die Lichtjungfrau; der Νοῦς wurde nun zu einer Emanation Jesu. Die dritte Schöpfung erscheint so in zwei parallele Reihen gespalten:

a		b	
Dritter Gesandter	Sonne	Jesus	Mond
12 Jungfrauen		Lichtjungfrau	
Säule der Herrlichkeit		Manuhmeδ	

Diese beiden Triaden erscheinen in der Aufzählung nach den Himmelsrichtungen an dritter und vierter Stelle (statt *Spandārmaδ* ist nach Waldschmidt-Lentz 56 *Srōšarδ* zu lesen). — Schließlich besteht an den verschiedensten Stellen des Überlieferungsgebietes die Neigung, Jesus (Christus) überhaupt an die Stelle des Dritten Gesandten treten zu lassen. Daraus erklärt sich z. B. die Reihe Jesus-Lichtjungfrau-Säule der Herrlichkeit in der chines. Hymnenrolle (Waldschmidt-Lentz 12). Wenn Waldschmidt-Lentz 72 mit ihrer Vermutung Recht haben, daß die 'von der Manuhmeδ entsprossenen schönen Jungfrauen und Jünglinge' in dem schwierigen Hymnus M 10 V 2—3 auf den Verführungsmythus zu beziehen seien, so trägt hier Jesus in seiner sekundären Rolle als kosmischer Erlöser gerade — man darf sagen: mißbräuchlich — die Bezeichnung, die ausschließlich seiner eigentlichen Funktion als Erlöser des Menschen zukommt. — Das einzelne näher auszuführen und zu belegen, ist hier natürlich nicht möglich.

[3] Cf. Plutarchs sinnwidrig wörtliche Wiedergabe durch εὐνοίας δημιουργός (Andreas-Wackernagel, Göttinger Nachr. 1911, 34): *vohu* = εὖ, *manah* = νοῦς.

[4] Da sowohl von Reitzenstein, Hellenist. Myst.-Rel.^{3} 14 n. 3 wie von Nyberg, MO. 23, 368 gegen Waldschmidt-Lentz geltend gemacht worden ist, daß sie den vermeintlichen locus classicus für die Gleichung *manuhmeδ* = ψυχή ganz ignoriert hätten, möchte ich kurz darauf eingehen. Es handelt sich um die Wiedergabe von δίψυχοι durch pers. *paδ dō manuhmeδ ēstēnd* 'sie stehen in zwei *m.*' in der 'Hermas-Stelle' M 97c, 9—10, aus der Andreas bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche 4 n. 2 jene Gleichung gefolgert hatte. Wie wenig zwingend diese Folgerung ist, sieht man

Die Funktion des Licht-Νοῦς wird in unserem Kapitel dahin umschrieben, daß auf ihn die Stiftung der Religionen zurückgeht[1]; er wirkt in den ἀπόστολοι (pers. *frēstayān*), deren abschließend letzter Mani ist. Der nicht ganz klare Ausdruck 'den Jesus nach unserem Ebenbilde in (d. h. in Gestalt?) der hl. ἐκκλησία eingesetzt bzw. hinterlaßen hat (κω kann beides bedeuten)', könnte so aufzufassen sein, daß der Νοῦς durch die Kirche zur Erscheinung kommt, d. h. durch die Gesamtheit der Gläubigen 'in Menschengestalt' personifiziert wird; denkbar wäre auch: der Νοῦς kommt innerhalb der Gemeinde zur Erscheinung, nämlich in Gestalt des ἀπόστολος bzw. seines jeweiligen Nachfolgers. — Stellen in den Turfantexten, die eine enge Beziehung zur ἐκκλησία (pers. *dēn*)[2] von Vahman aussagen, sind vorhanden, aber noch unveröffentlicht. Ich erwähne aus M 738 V 17—18 (Abschrift Henning) das Epitheton *šahriyār ī dēn* 'Herrscher der Religion', um daran die Identifikation einer weiteren, bisher isolierten Gestalt des turkestanischen Manichäismus anzuschließen: des türkischen *Nom qutï* 'Herrlichkeit der Religion' (»Gesetzesmajestät«)[3], der in dem oben S. 66 besprochenen Fragment TIID 176 R 1 als *qamaγ nom iligi* 'Fürst der gesamten Religion' bezeichnet wird; er steht hier charakteristischerweise in der Trias mit der Lichtjungfrau und Jesus[4]. Diese Trias erscheint nun auch in rein türkischer Form in dem Hymnus v. Le Coq, Türk. Man. II 10 = Bang, Muséon 38, 22: *kün ai tängri* = Jesus (zugleich Dritter Gesandter), *yašïn tängri* (dazu Bang p. 24—25) = Lichtjungfrau, *nom qutï*. Die Gleichung wird dadurch völlig gesichert, daß, wie W. Lentz mir nachträglich mitteilt, in dem Fragment T Iα das wörtlich entsprechende nordiranische Original dieses Hymnus vorliegt: hier haben wir die bekannte Reihe *Yišōʿ*, *kanīγ*, *manuhmeδ*.

Wichtiger ist die soteriologische Funktion des Νοῦς. Zu ihrer Illustrierung schalte ich hier eine Übersetzung des 138. Kapitels ein, das die Überschrift trägt »Wer es ist, der da sündigt, dann aber bereut (-μετάνοια)«.

....[5] Derjenige, der sündigt, ist niemand anders als diese Lebendige Seele, die im Körper der Sünde (Rom. 6, 6) [wohnt], da (ἐπειδή) sie sich in vermischtem Zustande befindet[a]. Ein anderes (d. h. ein anderer Grund für die Sünde) ist, daß der Alte Mensch mit ihr zusammen in [...] wohnt: er pflegt sie zu veranlassen, daß sie strauchelt, indem er sie [..., indem er] ihr nicht [...]. Aber in dem Augenblick, da er sie veranlaßt zu sündigen, gibt der Νοῦς ihr alsbald die Erinnerung an ihre Sünde, die sie getan hat. Durch die Erinnerung des Νοῦς aber kehrt sie sich von der Sünde ab und bittet den Licht-Νοῦς um Verzeihung, und ihre Sünden werden ihr verziehen. — Item derjenige, der belehrt wird und (dann) vergißt, das ist die Seele, die belehrt wird von dem Licht-Νοῦς, der sie belehrt: er gibt ihr die Erinnerung an ihre ursprüngliche Seinsform (*lit.* erste οὐσία), und sie vergißt ihre [*sic*, lies seine] Lehre, da der Alte Mensch mit ihm [*sic*, lies ihr] zusammen wohnt und sie durch ihn gequält wird. Deswegen vergißt sie und geht irre (πλανᾶσθαι) wegen ihrer Bedrängnis (θλῖψις). Ihr Meister aber, der sie belehrt, indem er

---

z. B. an der syrischen Wiedergabe von δίψυχος Jac. 1, 8 durch ܐܢܫܐ ܕܦܠܝܓ ܒܪܥܝܢܗ 'der in seiner Gesinnung zwiespältig ist': einerseits könnte man daraus die Gleichung ψυχή = ܪܥܝܢܐ entnehmen, anderseits, da ܪܥܝܢܐ als 3. Seelenglied der φρόνησις entspricht, *manuhmeδ* auch diesem griechischen Begriff gleichsetzen. Abgesehen davon hat Andreas nicht beachtet, daß *manuhmeδ* als religiöser Terminus ausschließlich dem Nordiranischen angehört, daß also eine aus der Übersetzungsliteratur festgestellte Entsprechung für den persischen Gebrauch noch keineswegs das terminologische Äquivalent für das Nordiranische darzustellen braucht.

[1] 'Eine ἐκκλησία auswählen' ist in unseren Texten der Ausdruck für 'eine Religion stiften'. W. Henning wies ihn mir auch in persischem Gewande nach: *dēn īγ man vizīδ* 'die Religion (Gemeinde), die ich ausgewählt habe' TIID 126; ähnl. M 788 V 3—4.

[2] Der Gegensatz ist δόγμα 'falsche Religion' (pers. *kēš*).

[3] Wie schon Bang, Muséon 36, 234 festgestellt hat, ist *nom qutï* eine Übersetzung des pers. *farrah ī dēn* M 47d 19. Die Stelle wird unten noch heranzuziehen sein (s. u. S. 73), Anm. 3.

[4] Wie W. Henning mir mitteilt, hat auch er bereits die Gleichung Vahman = Nom qutï gefunden.

[5] Die einleitenden Worte sind oben S. 20 mitgeteilt.

Reue (μετάνοια) in ihr [Herz] flößt, das ist der Licht-Νοῦς, der von oben kommt, der der Strahl (ἀκ[τίν]) des reinen (heiligen) φωστήρ ist, der kommt, indem er der Seele erglänzt und sie reinigt[b] und sie erleuchtet und sie zum Lande des Lichts [führt], aus welchem sie im Urbeginn gekommen ist: und sie wird auch wieder zurückkehren und auf[steigen] zu ihrer ursprünglichen Seinsform.

[a] *carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate* Secundini ad August. epist. [Baur 263 (894, 17—8 Zycha)].

[b] Dem Bilde, mit dem die Läuterung und Hinaufleitung der Seelen durch den Νοῦς (der in der letzteren Funktion dem »Geleitenden Weisen« des Fihrist entspricht, s. u. S. 73) geschildert wird, liegt die Lehre von der mechanischen Hinaufbeförderung durch Sonne, Mond und Schöpfmaschine zugrunde, und zwar offenbar ziemlich wörtlich in der Fassung der Acta Arch. 13, 1—2: καὶ ταύτας [sc. τῶν θνησκόντων τὰς ψυχάς, die durch die Schöpfmaschine ἀνιμῶνται] ὁ μέγας φωστήρ [lat. *luminare majus, id est sol*] ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει κτλ.

Die Ähnlichkeit dieses Textes mit der von Nāṣir i Chosrau referierten, von Schaeder ZDMG. 79, 232—33 in deutscher Übersetzung mitgeteilten Lehre des Rāzī von der 'Seele, die Leben aber kein Wissen besaß' und durch den von Gott gesandten Geist (*'aql*, von Schaeder mit *νοῦς* gleichgesetzt) belehrt und erlöst wird, springt in die Augen. Schaeders Vermutung einer »direkten Verwandtschaft mit dem manichäischen Mythos vom Urmenschen« wird dadurch zur vollen Evidenz gebracht. Wenn Schaeder sagt, daß bei Rāzī der gnostische Mythus »allerdings durch die Einführung der hellenistisch-philosophischen Begriffe [ὕλη, ψυχή, νοῦς] sublimiert« sei, so zeigt unser Text, daß die Verwendung dieser Begriffe[1] bereits der Originalgestalt des Mythus angehört. Zwei Jahre nach seinem ZDMG.-Aufsatz hat Schaeder denn auch, von ihrer Verwendung bei Alexander von Lycopolis ausgehend, sie für Mani selbst in Anspruch genommen und als Zeugnis für seine These von »Manis Vertrautheit mit griechischem Denken und griechischer Wissenschaft« (Urform 118) verwertet.

Wie dem Νοῦς die Lebendige Seele gegenübersteht, so gehört in den nordiranischen Texten mit der *manuhmeδ* das *grīv žīvandaγ* 'das Lebendige Ich'[2] zusammen; *grīv* bedeutet das 'Selbst' und entspricht syr. ܢܦܫܐ (s. Schaeder, Stud. 249)[3]. Hier sind aber beide Begriffe nicht scharf von einander getrennt, da als Ausdruck der Lehre vom Jesus *patibilis* — von der ich in den koptischen Texten bisher keine Spur gefunden habe — *grīv žīvandaγ* auch den Erlöser bezeichnen und also mit derselben Beziehung wie *manuhmeδ* gebraucht werden kann. Der Terminus 'Lebendige Seele' war in westlicher Überlieferung bereits bekannt: in dem Exzerpt aus dem 7. Buch von Manis Thesaurus bei Augustin, De natura boni 44 [Baur 216 (883, 2 Zycha)] heißen die den Archonten zu entlockenden Lichtteile '*viva anima, quae eorundem membris tenebatur*' (cf. auch Cumont 56 n. 1). Auch die syrische Originalform ist aus einem längst veröffentlichten Text zu belegen: in den Akten des persischen Märtyrers ܐܝܬܠܗܐ (mart. 379)[4] ist von einem abtrünnigen Manichäer die Rede, der zur Bekräftigung der Renegation 'die Ameisen getötet hat, die sie (scil. die Manichäer) Lebendige Seele (ܢܦܫܐ ܚܝܬܐ) nennen'; durch diesen Verstoß gegen das *signaculum manuum* (Baur 252 sqq.) abrogiert er die Lehre, daß auch in den Tieren, selbst den kleinsten und unscheinbarsten, etwas von dem gefangenen Licht enthalten sei.

[1] ὕλη wird in den koptischen Texten nur im makrokosmischen Sinne gebraucht. In unserem Kapitel, wo es sich um den mikrokosmischen Aspekt handelt, steht dafür der 'Alte Mensch'.

[2] Siehe Waldschmidt-Lentz 74—6. — Einem Hinweis Prof. Schaeders folgend, schreibe ich *grīv* statt *grēv* mit Rücksicht auf die von Tedesco ZII. 4, 136 und Reichelt ibid. 240 glaubhaft gemachte Ableitung von av. *grīvā-*.

[3] Es ist schon von Schaeder, Islam 13, 325 darauf hingewiesen worden, daß in den christl.-soγd. neutestamentlichen Bruchstücken (Müller, Soghd. Texte 1) das zum Ausdruck des Reflexivpronomens dienende syr. *nafš-* durch *γryv* wiedergegeben wird.

[4] Das betreffende Stück steht in Rödigers Chrest. syr.[2] 94; im übrigen siehe die Nachweise bei Peeters, Bibl. hag. or. 22 und vgl. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse[2] 80—81.

Das im Koptischen, Syrischen, bei Augustin und in Turfan[1] bezeugte Attribut 'die Lebendige' läßt sofort an נֶפֶשׁ חַיָּה Gen. 2, 7 denken; in der Tat dürfte dieser Ausdruck zugrunde liegen, natürlich nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung von I Cor. 15, 45: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Trotz der ausdrücklichen Nennung des Adam wird Mani diese Stelle auf den Urmenschen bezogen haben: sie enthielt dann in nuce seinen ganzen Urmenschmythus.

l) Die Ergänzung ⲡⲛⲁ[ϭ ⲛ̄ⲕⲣⲓ]ⲧⲏⲥ ist durch Stellen in Mr. Chester Beattys Hymnenbuch gesichert. Der 'Große Richter' ist mit dem 'Richter der Wahrheit' identisch, der in Anm. o) zu besprechen ist; da er als Emanation Jesu erscheint, ist anzunehmen, daß in ihm Jesu richterliche Tätigkeit hypostasiert ist.

m) Die Ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ist die Gemeinschaft der δίκαιοι = ἐκλεκτοί, also der Manichäismus. Arab. صِدِّيقوت, nordiran. *ardāvēft*: s. zuletzt Schaeder, Iran. Beitr. I 86 n. 5.

n) ⲥⲁⲓ̈ϣ eig. 'Paar', hier 'Paargenoße' (derselbe Bedeutungsübergang wie in arab. زوج). Was hier von der Funktion dieser Gestalt gesagt wird, paßt so genau zu den Vorstellungen vom *qarīn*, daß sie wohl ohne Bedenken mit dem Engel التوم ('Zwilling') zu identifizieren ist, dessen Name auf 'nabatäisch' القرين bedeutet (Flügel 50, 13). Dieser Engel bringt im Fihrist Mani die Offenbarung; dazu stimmt, daß im Kapitel von den 5 Büchern (s. oben S. 38) der ⲥⲁⲓ̈ϣ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ als einer der 5 'Lichtväter' erscheint, denen Manis Schriften als Geschenke zu verdanken sind.

o) Die Lichtgestalt mit ihren drei Begleitern ist bereits aus der Schilderung des Seelenaufstiegs im Fihrist bekannt. Zunächst ist eine kleine sachliche Differenz zu beseitigen: das Wort, das dem ⲡⲃⲣⲁⲃⲓⲟⲛ entspricht (Flügel 70, 1. 6), ist nicht, wie es bisher immer geschehen ist, رَكْوَة 'Wassergefäß', sondern زَكْوَة zu lesen (wie auch die Hss. z. T. haben), und zwar in keiner seiner normalen arabischen Bedeutungen, sondern in der des etymologisch entsprechenden[2] syr. ܙܟܘܬܐ 'Sieg', das auch zur Wiedergabe von βραβεῖον dient. Die Aufzählung stimmt also genau überein[3]:

ⲡⲃⲣⲁⲃⲓⲟⲛ	الزكوة
ⲑⲃⲥⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ	اللباس
ⲧϭⲣⲏⲡⲉ	العصابة
ⲡⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ	التاج
ⲡⲕⲗⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ	اكليل النور

Diese Episode aus dem Aufstieg der Seele erhält eine willkommene Ergänzung durch die ausführlichere Schilderung im 141. Kapitel »Wie die Seele den Körper verläßt«. Ich lasse eine auf das Wesentliche beschränkte freie Wiedergabe folgen: Sobald die Seele den Körper verlassen hat, erblickt sie ihren Erlöser (ⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ) und Heiland (ⲥⲱⲧⲏⲣ); sie steigt auf zusammen mit der ⲙⲟⲣⲫⲏ ihres Meisters (ⲥⲁϩ) und den 3 Engeln, die mit ihm sind, begibt sich vor den Richter der Wahrheit (ⲡⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲏⲉ) und empfängt den Sieg (ϭⲣⲟ). Gleichzeitig muß auch der Alte Mensch, der sich im Augenblick des Ausgangs aus dem Körper vom Neuen Menschen (d. h. von der erlösten Seele) getrennt hat, ebenfalls vor den Richter treten: er wird Engeln überantwortet, die ihn bis (?) zur 'letzten (d. h. endgültigen) Fesselung (ⲧⲙ̄ⲣⲣⲉ ⲛ̄ϩⲁⲉ)' in Gewahrsam nehmen.

Vergleicht man diese Darstellung mit den Parallelen im Fihrist und in der chinesischen Hymnenrolle (Waldschmidt-Lentz 123), so ergibt sich ein Unterschied vor allem hinsichtlich der Gestalt, die der Seele die Legitimation zum Eintritt in das 'Reich des Srōš' erteilt. Im Fihrist ist es der 'Geleitende Weise (الحكيم الهادى)' mit seinen drei Engeln, die der Seele die oben aufgeführten Insignien, vor allem den Siegespreis, überreichen; ein Gericht findet nicht statt. Umgekehrt

[1] Das pers. *grīv zindaγ* ist m. W. nur in S 7 V d 8—9, einem Hymnentext, belegt. — Daß der Ausdruck *grīv burzist* 'höchstes Selbst' bei Waldschmidt-Lentz 121 die von der Trias Jesus-Lichtjungfrau-Vahman 'geheilte' Seele bezeichnet, scheint mir völlig klar.

[2] Genauer verwandten: denn زَكْوَة geht doch wohl auf jüd. זְכוּת — mit Šuā — zurück, das neben זְכוּתָא steht wie שְׁטוּת 'Dummheit' neben ܫܛܝܘܬܐ usw.

[3] Noch genauer würde sie übereinstimmen, wenn *tāǧ* und *'iklīl* vertauscht wären. Das ist in der Tat bei der zweiten Aufzählung (Z. 6) der Fall, wo die Gegenstände in umgekehrter Reihenfolge erscheinen: hier kommt erst *tāǧ*, dann *'iklīl*, aber die *'iṣābah* fehlt ganz.

tritt im Chinesischen kein Seelenführer auf: die Seele gelangt gleich nach dem Tode vor den 'König der Gerechtigkeit' und empfängt 'die drei großen Siege, nämlich Blumendiademe, Halsketten und unzählige Arten von wunderbaren Gewändern und Schmuckgehängen'.

Die Art, wie der Kopte diese beiden Szenen kombiniert, läßt deutlich erkennen, daß er nicht etwa zwei aufeinanderfolgende Stadien, von denen in den beiden anderen Überlieferungen nur je eins erhalten wäre, in ihrer Zusammengehörigkeit bewahrt, sondern vielmehr zwei nebeneinanderliegende und sich gegenseitig ausschließende Darstellungen zusammengeschmolzen hat: dadurch daß er die Erwähnung des βραβεῖον usw. vermeidet, entgeht er zwar dem logischen Widerspruch, daß die Seele erst den Siegespreis und dann den Sieg (ϭⲣⲟ) 'empfängt', er läßt aber die drei Engel stehen, deren Funktion eben in nichts anderem als der Überreichung der Insignien besteht[1] und die nun jeder Daseinsberechtigung beraubt sind.

Die beiden Darstellungen werden dadurch zusammengehalten, daß sowohl dem βραβεῖον wie dem Sieg vor Gericht ein und dasselbe aramäische Wort zugrunde liegt: eben זְכוּתָא, dessen Bedeutungsentwicklung Lidzbarski, Johannesbuch Übers. p. 1—2 n. 3, dargestellt hat. Die Erlösung der Seele aus dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας bedeutet den Sieg des Neuen Menschen im Kampfe gegen den Alten Menschen[2]: je nachdem ob man diesen Kampf als ἀγών oder als Prozeß denkt, ist auch die Nuancierung des 'Sieges' als Kampfpreis oder als richterliche Feststellung der Schuldlosigkeit gegeben.

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, wer unter dem 'Geleitenden Weisen' des Fihrist zu verstehen ist. Nach unserer Genealogie wäre es der ἀπόστολος, d. h. also Mani (oder vielleicht auch sein jeweiliger Nachfolger). Dagegen weisen die Ausdrücke, die in dem soeben auszugsweise mitgeteilten 141. Kapitel gebraucht sind, teils auf Jesus (ⲣⲉϥⲥⲱⲧⲉ, ⲥⲱⲧⲏⲣ), teils auf den Νοῦς (ⲥⲁϩ, cf. das 138. Kapitel oben S. 70): das kommt beides auf eins hinaus. Ebenso steht auch die völlig einwandfreie, in keiner Weise zu beanstandende Feststellung Bangs (Muséon 36, 236—238), daß bei v. Le Coq, Türk. Man. III 31 dem Geleitenden Weisen Nom quti entspricht[3], in Wirklichkeit gar nicht im Widerspruch mit der Meinung von Waldschmidt-Lentz 56, daß Jesus der Geleitende Weise sein müsse. Daß in unserer Genealogie für den Νοῦς der ἀπόστολος eingetreten ist, hat seinen Grund offenbar darin, daß der ἀπόστολος und die Lichtgestalt derselben 'Generation' angehören. Da der Νοῦς sich im ἀπόστολος manifestiert, mag auch diese Ersetzung gerechtfertigt sein.

p) Der Ausdruck ⲧⲁⲓ̈ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ, der öfters als Bezeichnung des manichäischen Frommen vorkommt, erklärt sich durch die unten S. 77, Anm. 5 angeführte Wendung[4]. Er bezeichnet denjenigen, der mit dem Rufe 'Heil!' (= שְׁלָם) grüßt.

Die Genealogie, die in diesem Kapitel aufgebaut ist, scheint in den Turfantexten vorausgesetzt zu sein. Bei Waldschmidt-Lentz 61 ist ein nordiranischer Hymnus veröffentlicht, in dem nacheinander mit den gleichen Worten an verschiedene Gottheiten die Bitte um Erbarmen gerichtet wird. Es wird die 'zweite Größe' angerufen, nach ihr in einem neuen Absatz die Gruppe Vollkommener Mann—Jesus—Lichtjungfrau. Waldschmidt-Lentz wollen auf Grund einer Stelle in der chinesischen Hymnenrolle (p. 100 Str. 15a) in der 'zweiten Größe' Jesum sehen, und nehmen an, daß er »zunächst allein, dann in der Reihe mit Srōš und der Lichtjungfrau« genannt sei: das scheint mir schon aus stilistischen Gründen völlig unmöglich. In einem anderen Hymnus, aus dem Waldschmidt-Lentz 39 ein Stück mitteilen, wird Srōš als 'dritte Größe, die aus der zweiten Größe entstanden ist' angerufen. Daß hier unter der 'zweiten Größe' nicht Jesus verstanden werden kann, geht daraus hervor, daß die Säule der Herrlichkeit »genealogisch« nicht unter Jesus steht: ihre Bestallung fällt unter die Maßnahmen des Dritten Gesandten, geht also im Verlauf der mythischen Ereignisse der Entsendung Jesu voraus; in der 'zweiten Größe' wird man folglich den Dritten Gesandten vermuten. An einer dritten Stelle, die von Waldschmidt-

[1] Daher sind alle Versuche, sie mit irgendwelchen anderen Gestalten zu identifizieren, von vornherein verfehlt.

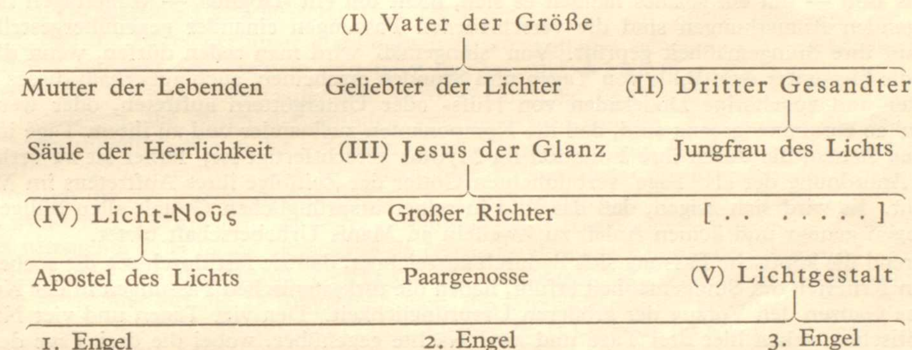
[2] Dadurch erklärt sich, daß als Terminus für das dritte der 12 'Herrschertümer', der Attribute des Neuen Menschen, dem syr. ܙܟܘܬܐ pers. *pērōzēh* 'Sieg' (cf. unten n. 3), aber nordiran. *bōχtaγēft* 'Erlöstheit' entspricht. Waldschmidt-Lentz 14 n. 1 haben das Verhältnis des Syrischen zum Iranischen unrichtig beurteilt.

[3] Cf. dazu M 47 d 19 (oben S. 70, Anm. 3): *az farrah ī dēn pērōzē paδīrēnd* »sie empfangen den Sieg von der 'Herrlichkeit der Religion'«.

[4] Sie ist aramäisch.

Lentz zu den beiden bisher besprochenen gar nicht herangezogen wird (cf. aber p. 38), nämlich in dem dreifach überlieferten Hymnus »Voll wollen wir machen« (p. 95 Str. 7), wird tatsächlich Jesus ausdrücklich als 'dritter Großer' bezeichnet. Wenn nun Srōš 'dritte Größe', Jesus 'dritter Großer' heißt, darf wohl angenommen werden, daß die Reihe Vollkommener Mann—Jesus—Lichtjungfrau, die nach der 'zweiten Größe' genannt wird, eben die 'dritte Größe' ist, daß diese Bezeichnung aber auch auf die einzelnen Glieder dieser Reihe anwendbar ist. Eben diese Reihe erscheint nun in unserer Genealogie als diejenige, die den 'dritten Vater' enthält; und der 'zweite Vater' ist der Dritte Gesandte, wie es für die 'zweite Größe' des Srōš-Hymnus p. 39 zu vermuten war. An der chinesischen Stelle wird, wie so oft — und wie Waldschmidt-Lentz 38 es mit Unrecht gerade für den Hymnus »Voll wollen wir machen« annehmen —, eine Übertragung von dem Dritten Gesandten auf Jesus vorliegen.

Der bequemeren Übersicht halber gebe ich hier einen Stammbaum:



Kapitel 4 (Koptischer Text Anhang Nr. V).

Über die vier großen Tage, die aus einander hervorgekommen sind, sowie die vier Nächte.

Und wiederum sprach der φωστήρ: Vier große Tage [gibt es, die aus] einander [hervorgekommen sind].

Der erste [.....] ist der Vater, der [....... in der] Mitte der Aeonen (αἰών) seiner Größe in seiner lebenden [....]. Die zwölf Stunden dieses großen Tages sind die zwölf großen reichen Götter der ...-heit, welches die ersten Berufungen sind, die er entsprechend (= nach dem Ebenbilde) seiner Größe berufen und auf die vier Himmelsrichtungen (κλίμα) verteilt hat, je drei vor seinem Angesicht.

Der zweite Tag ist der Dritte Gesandte (πρεσβευτής), der im Lichtschiff wohnt. Seine zwölf Stunden sind die zwölf Jungfrauen (παρθένος), die er in seiner Größe berufen hat.

[Der dritte Tag ist die Säule der Herrlichkeit (der vollkommene Mann), der große 'Ωμοφόρος, der größer ist als] alle ['Ωμο]φόροι, der alle [Dinge] trägt (?), die oben befindlichen und die unten befindlichen. Seine zwölf Stunden sind die fünf Söhne des Urmenschen, die fünf Söhne der Lebendigen Geistes, welches diejenigen sind, die alle Lasten der Welt (κόσμος) tragen, sowie der Ruf und das Hören, die zu ihren zehn Brüdern hinzugezählt werden. Dieses sind die zwölf Lichtstunden des dritten Tages.

Der vierte Tag ist Jesus der Glanz, der [in] seiner ἐκκλησία [wohnt]. Seine zwölf Stunden sind die zwölf Weisheiten (σοφία), welches seine [....] sind.

Dieses sind die vier großen Tage, die aus einander hervorgekommen sind, die aus einander berufen worden sind.

Dieses Kapitel stellt einen Paralleltext zu einem Stück dar, das bisher nur in turkestanischer Überlieferung, hier aber in verhältnismäßig reichlicher Bezeugung, vorlag. Es ist in zweifacher Fassung in den 'Chinesischen Traktat' [1] verarbeitet und ergibt sich fast vollständig aus dreien von den Bruchstücken verschiedener türkischer Handschriften, die v. Le Coq als Paralleltext zum Traktat erkannt und in den Türk. Manich. III, 15 sqq. unter Nr. 8 vereinigt hat.

Die Vergleichung der verschiedenen Fassungen ist um so interessanter, als auf eine weitgehende Überschätzung der dogmatischen Bedeutung gerade der Zwölfer- und Dreizehnerreihen des Traktats die Reaktion in der entgegengesetzten Richtung erfolgt ist: Schaeder, Studien 244 n. 1 spricht von den 'in der vorliegenden Gestalt zweifellos nicht von Mani herrührenden Dreizehner- und Zwölferreihen'. Diesem Urteil wird man beitreten dürfen, nur sollte der Ton von dem nicht besser auf die Worte in der vorliegenden Gestalt verlegt werden. Der koptische Text gibt die Möglichkeit, die 'Fortbildungen' zu erkennen und ziemlich genau die Gestalt festzustellen, in der Mani das Bild — um ein solches handelt es sich, nicht um ein »Dogma« — vorgetragen hat. In den folgenden Anmerkungen sind die verschiedenen Fassungen einander gegenübergestellt und jeweils auf ihre Sinngemäßheit geprüft. Von 'sinngemäß' wird man reden dürfen, wenn die Gestalten, die hier unter dem Bilde von Tagen und Stunden erscheinen, auch außerhalb dieses Bildes als Götter und zugehörige Dodekaden von Hilfs- oder Untergöttern auftreten, oder wenn die 'Stunden' so zusammengesetzt sind, daß die Komponenten zueinander und zu ihrem Tage in einer Beziehung stehen, die durch ihre Funktion im Mythus gerechtfertigt ist; ferner ist zu verlangen, daß die Anordnung der als 'Tage' verbildlichten Götter der Zeitfolge ihres Auftretens im Mythus entspricht. Es wird sich zeigen, daß das Bild in seiner ursprünglichen Gestalt allen billigen Anforderungen genügt und keinen Anlaß zu Zweifeln an Manis Urheberschaft bietet.

Während die koptische Fassung sich dadurch auszeichnet, daß sie fast durchweg die soeben aufgestellten Kriterien der Sinngemäßheit erfüllt, haben die turkestanischen Fassungen in der Komposition des Ganzen den Vorzug der größeren Ursprünglichkeit. Den vier Tagen und vier Nächten des Koptischen stehen hier drei Tage und zwei Nächte gegenüber, wobei die drei Tage den drei ersten Tagen und die zwei Nächte den beiden ersten Nächten des Koptischen entsprechen. Der Unterschied beruht darauf, daß das Bild in den beiden Fassungen zweierlei meint. Im Chinesischen und Türkischen handelt es sich um die zeitliche Abfolge dreier Zustände oder Vorgänge, die durch ihre mythologischen Träger personifiziert werden: (1) das Lichtreich (vor dem Angriff der Hyle); (2) die Ausläuterung und Befreiung der gefangenen Lichtteile (die den Neuen Menschen ergeben) durch den Dritten Gesandten: die Erlösung wird ins Werk gesetzt; (3) der Aufstieg der ausgeläuterten Lichtteile ins Lichtreich: die Erlösung ist im Gange. In strenger Durchführung des Bildes von drei aufeinanderfolgenden Tagen werden auch die dazwischenliegenden zwei Nächte in das Bild einbezogen: sie stellen in entsprechender Weise Unternehmungen der Hyle dar. — Im Koptischen kommt der Gesichtspunkt der zeitlichen Abfolge nur noch in der Reihenfolge der Göttergestalten zur Geltung. Um diese selbst handelt es sich hier, nicht um die Zeitstufe, die sie repräsentieren. Das Bild des Tages büßt damit einen erheblichen Teil seiner Kraft ein: das tertium comparationis beschränkt sich auf die Gleichung $1 = \frac{12}{12}$. Das hat weiter zur Folge, daß die Zahl der Nächte mit den Tagen ausgeglichen wird. Beide werden außerdem auf je vier erweitert, möglicherweise in Anlehnung an das Bild von den vier Jägern: daß das sekundär ist, verrät der Kopte [2] noch dadurch, daß er sich beim vierten Tage zur Gewinnung der 12 Stunden eines plumpen und gewaltsamen Kunstgriffs bedient.

Ich bespreche nunmehr die einzelnen Tage.

Erster Tag:

Die '12 großen reichen Götter', die zu dreien auf die 4 Himmelsrichtungen verteilt sind, sind aus Augustins Inhaltsangabe des Amatorium canticum [Contra Faustum XV 5, Baur 17 (425, 18—20 Zycha)] bekannt: '... *ubi et ipsos duodecim* [sc. *duodecim saecula*, 'die 12 Aeonen'] *magnos quosdam deos profiteris, ternos per quattuor tractus, quibus ille unus* [3] *circumcingitur*'. Zu der Wiedergabe von ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲙⲟⲩ ⲁϩⲣⲡ̄ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ mit 'die er entsprechend (= nach dem Ebenbilde) seiner Größe berufen hat' cf. صورهم كصورته 'ihre [sc. der 12 Aeonen] Gestalten sind wie seine Gestalt' Flügel 62, 12. — Mit dem Koptischen stimmt die 2. Fassung des Traktats (p. 565) überein: die 12 Stunden sind hier 'les douze grands rois à la forme victorieuse'. — In der 1. Fassung sowie im Türkischen ist der Versuch gemacht worden, die Dodekade in Bestandteile aufzulösen. Das Ergebnis ist, daß die Stunden des ersten Tages dieselben sind wie die des dritten; ich bespreche daher das einzelne im Anschluß an diesen.

[1] Chavannes-Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine: Journ. as. Nov.-Déc. 1911, 541—5 und 565—8.

[2] D. h. natürlich der Urheber der im Koptischen vorliegenden Fassung, die ja sehr weit zurückreichen kann. Daß Mani selbst für die sekundären Erweiterungen verantwortlich sei, halte ich für unwahrscheinlich.

[3] *Ille unus* ist also der Vater der Größe und nicht Jesus, wie Waldschmidt-Lentz 63 mit unzureichenden Gründen meinten.

Zweiter Tag:

Dem Dritten Gesandten, dessen Sitz 'das Lichtschiff' schlechthin, d. h. die Sonne, ist, entspricht in der 1. Fassung des Traktats (p. 543) und im Türkischen die Sonne. Die Stunden sind hier die 12 'Herrschertümer' [1], die auch bei Theodor 316, 4—8 den vom Gesandten berufenen Jungfrauen (ܒ̈ܬܘܠܬܐ) gleichgesetzt sind (cf. Cumont 35); im Türkischen wird das so ausgedrückt, daß die Herrschertümer 'dem lichten Sonnengott mit seinen 12 Göttermädchen ähneln'. — In der 2. Fassung des Traktats sind beim zweiten und dritten Tage die Verhältnisse dadurch verdunkelt, daß je zwei Reihen aufgestellt werden: zunächst die Gottheiten, die die Stunden sind, sodann diejenigen, die durch die Stunden symbolisiert werden. Dabei sind die Stunden im wesentlichen dieselben wie in der sonstigen Überlieferung, und die durch sie symbolisierten Götter sind einfach damit identisch, nur in vertauschter Reihenfolge: die Stunden des zweiten Tages symbolisieren die des dritten und umgekehrt [2]. Die Stunden des zweiten Tages (des 'Tages des Neuen Menschen' [3]) sind also 'les douze rois lumineux de transformation secondaire' oder 'les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Jésus, qu'il donne à la nature lumineuse': zu diesem Ausdruck haben Waldschmidt-Lentz 51 eine nordiranische Parallelstelle beigebracht, durch die seine Beziehung auf die 12 Jungfrauen bzw. die 'Herrschertümer' gesichert wird. Der dritte Tag mit seinen Stunden symbolisiert den 'Envoyé de la Lumière du soleil' mit den 'douze filles de transformation du palais du soleil'.

Dritter Tag:

Die Reste ...] ϕⲟⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ reichen aus, um mit Sicherheit die Bezeichnung des στῦλος τῆς δόξης zu ergänzen, die wir bereits aus dem Kapitel von den 5 Vätern kennen (s. ob. S. 65). In der 1. Fassung des Traktats (p. 545) entspricht *Srōšahray* (in phonetischer Wiedergabe), ein weiterer Beleg für diese von Waldschmidt-Lentz 49. 57 aus zwei Stellen der Londoner Hymnenrolle nachgewiesene Gleichsetzung. Die Gruppen, aus denen sich die 12 Stunden des dritten Tages zusammensetzen, sind die 5 Söhne des Urmenschen (die 5 Elemente: Luft, Wind, Licht, Wasser, Feuer), die 5 Söhne des Lebendigen Geistes (Splenditenens, Rex honoris, Adamas, Gloriosus rex, maximus Atlas), sowie 'der Ruf' und 'das Hören' (darüber unten). Dafür hat der Traktat in der 1. Fassung (p. 544—5) 'die 7 Mahrāspand's' und die 5 'libéralités': die 5 'libéralités' oder, wie Waldschmidt-Lentz sagen, die '(lichten) Gaben' sind: Liebe (Mitleid), Glaube (Frömmigkeit), restlose Erfüllung (sc. der Gebote), Standhaftigkeit, Weisheit [4]; sie gelten im Traktat ohne ersichtlichen Grund [5] als mikrokosmische Entsprechungen der im Makrokosmos wirkenden Söhne des Lebendigen Geistes (Waldschmidt-Lentz 15) und sind ganz mechanisch für diese eingesetzt (s. S. 77). Was die 7 Mahrāspand's anbetrifft, so vermuteten schon Chavannes-Pelliot 544 n. 1 »que cette série de sept ... doit comprendre les cinq éléments lumineux, plus Khroštag et Padvakhtag«. Das wird außer durch das Koptische auch schon durch die 2. Fassung des Traktats (p. 567) bestätigt, wo der zweite Tag Srōšahray symbolisiert ('imite', s. oben): seine 12 Stunden 'imitent' die 5 Söhne des Urmenschen, die 5 Söhne des Lebendigen Geistes, sowie *X*rōšta*γ* und Pa*δ*vā*χ*ta*γ*. Der eigentliche dritte Tag ist hier (vgl. oben) *X*rōšta*γ* und Pa*δ*vā*χ*ta*γ* und besteht aus den 5 Seelengliedern, den 5 'Gaben' und wieder *X*rōšta*γ* und Pa*δ*vā*χ*ta*γ*. Daß

[1] Die Übersetzung lautet: 'les douze grands rois [qui sont] la sagesse [et les autres]'. Da Chavannes-Pelliot p. 568 das erste Herrschertum mit 'le grand roi' wiedergeben, ist anzunehmen, daß auch hier gemeint ist: 'die zwölf ⟨Herrschertümer⟩: Herrschertum, Weisheit [usw.]'. Daß es sich um die Herrschertümer handelt, hat auch schon Jackson, Res. 195 erkannt.

[2] Wiederholte Versuche, hierin einen Sinn zu finden, sind, wie ich gestehen muß, ohne Erfolg geblieben.

[3] Siehe Waldschmidt-Lentz 31 unten. Den Neuen Menschen bilden die befreiten Lichtteile.

[4] Im Fihrist (Flügel 52 u. ö.): *ḥubb 'īmān u̯afā' murū'ah ḥikmah*.

[5] Eine Erklärung versuche ich in der nächsten Anmerkung.

hier an die Stelle der Elemente die Seelenglieder getreten sind, hat seinen Grund offenbar in der sinnlosen Ersetzung der Söhne des Lebendigen Geistes durch ihre angeblichen 'mikrokosmischen Entsprechungen', die 'Gaben', die mit den Seelengliedern eng zusammengehören; möglicherweise hat man auch die Seelenglieder als 'mikrokosmische Entsprechungen' der Elemente angesehen[1]. — Im Türkischen sind vom dritten Tage Anfang und Ende in zwei verschiedenen Handschriften-bruchstücken erhalten, die sich gegenseitig auf das Beste ergänzen würden, wenn es sicher oder auch nur wahrscheinlich wäre, daß sie dieselbe Redaktion bieten. Das erste Fragment (TIID 119, p. 17) beginnt, unmittelbar bevor es abbricht, die Beschreibung des dritten Tages mit der Nennung der 'Kraft der fünf Götter' (*biš tängri*, die in den türkischen Texten übliche Bezeichnung der 5 Söhne des Urmenschen) und befindet sich damit in Übereinstimmung mit der sonstigen Überlieferung (außer der 2. Fassung des Traktats). Das zweite Fragment dagegen (T. M. 423c, p. 18) steht dieser 2. Fassung näher: es setzt mit der zweiten Pentade[2] ein, als welche die Seelenglieder erscheinen; um die Zwölfzahl voll zu bekommen, sind noch die beiden ersten Gaben, Liebe und Glaube, angefügt: Waldschmidt-Lentz 33 haben dazu auf eine Stelle des Traktats hingewiesen, an der Liebe und Glaube als König und Königin in den 'cinq terres de la nature primitive', d. h. den Seelengliedern, herrschen. Der Tag soll dem Sonnengott 'ähneln', die Stunden den Jungfrauen: offenbar fehlt den 'Stunden' jede Beziehung zu den Gottheiten, als deren Symbole sie dienen sollen.

Allen diesen, z. T. stark entstellten Varianten liegt die im Koptischen erhaltene Fassung zugrunde; von ihr muß auch bei der Erklärung ausgegangen werden. An der Säule der Herrlichkeit steigen die ausgeläuterten Lichtteile, also 'die fünf Söhne des Urmenschen' zum Lichtreich — zunächst zum Monde — auf. Der Zusammenhang der Säule mit den 'fünf Söhnen des Lebendigen Geistes' scheint zunächst darin zu bestehen, daß diese auf denselben Raum verteilt sind, den die Säule einnimmt; außerdem aber in der Funktion des 'Tragens'[3], die der Säule nicht nur mit dem 'Ωμοφόρος (ܣܒܠܐ, Atlas), sondern nach unserem Text mit allen fünfen gemeinsam ist. Die Söhne des Lebendigen Geistes sind ihrerseits mit den Söhnen des Urmenschen durch ihre 'Väter' verbunden: der Lebendige Geist hat den Urmenschen aus dem Reiche der Finsternis heraufgeholt. Was den 'Ruf' (τωϩⲙⲉ, nordiran. *Xrōštaγ*) und das 'Hören' (ⲥωⲧⲙⲉ, nordiran. *Paδvāχtaγ* 'Antwort') betrifft, so ist durch Theodor klar geworden, daß *Xrōštaγ* (syr. ܩܪܝܐ)[4] der 'Ruf' ist, den der zur Heraufholung des Urmenschen entsandte Lebendige Geist an diesen richtet, und *Paδvāχtaγ* (syr. ܥܢܝܐ) die 'Antwort' des Urmenschen[5]; es ist also ganz sinngemäß, wenn sie, wie der Kopte sagt, als 'Brüder' zu den beiden Pentaden 'hinzugezählt' werden. In der eingehenden Behandlung, die Schaeder, Studien 263—6 diesem Hypostasenpaare gewidmet hat und auf die hier ausdrücklich

---

[1] Diese Auffassung wäre sachlich jedenfalls durchaus einwandfrei. Ich möchte daher von hier aus das entsprechende Verhältnis der Söhne des Lebendigen Geistes zu den 'Gaben' als Ergebnis einer Proportionsgleichung erklären

Makrokosmos	Mikrokosmos
A Söhne des Urmenschen (Elemente)	C Seelenglieder
B Söhne des Lebendigen Geistes	D Gaben

bei der aus den vorhandenen Verbindungen **A—B** und **C—D** einerseits und **A—C** anderseits auch eine Verbindung **B—D** konstruiert wurde. Obwohl ich also **B—D** gegenüber **A—C** als sekundär und sachlich unberechtigt ansehe, nehme ich im obigen Einzelfall doch an, daß erst die Einsetzung von **D** für **B** die von **C** für **A** nach sich gezogen habe, und zwar deshalb, weil **B—D** und die Einsetzung von **D** für **B** im Traktat auch sonst eine Rolle spielt, die von **C** für **A** dagegen m. W. nicht.

[2] Es muß doch wohl angenommen werden, daß noch eine Pentade vorhergegangen ist. Der Annahme von Waldschmidt-Lentz 33, daß die Siebenzahl sogar das Ursprüngliche sei, kann ich mich nicht anschließen, weil mir ein siebenstündiger Tag undenkbar erscheint.

[3] ϫⲁⲥⲗⲉ ist ein in diesen Texten öfters vorkommendes, bisher unbelegtes Wort; die Bedeutung 'tragen' oder vielleicht auch 'stützen' ist sicher.

[4] τωϩⲙⲉ und ܩܪܝܐ entsprechen sich auch als Terminus für 'schaffen', s. o. S. 66.

[5] Von dieser Episode findet sich in den koptischen Texten bisher nur eine Andeutung: im 9. Kapitel der Κεφάλαια wird die Institution des Friedensgrußes (εἰρήνη) auf die εἰρήνη zurückgeführt, die πτωϩⲙⲉ dem Urmenschen im κόσμος der Finsternis 'gab'; das bezieht sich auf die Worte ܫܠܡ ܠܟ Theodor 314, 25, mit denen seine Anrede beginnt. Vgl. auch oben S. 73.

verwiesen sei, hat er gezeigt, daß die syrischen Namen in Übereinstimmung mit den iranischen als passive Partizipien (mit Pṭāhā in der ersten Silbe), nicht als aktive ('Appelant' und 'Répondant') zu lesen sind, und also 'das Gerufene' = 'Ruf' und 'das Geantwortete' = 'Antwort' bedeuten. Durch das Koptische wird diese Erklärung weiter bestätigt: τωϩⲙⲉ und ⲥωⲧⲙⲉ sind substantivierte Infinitive; der koptische Infinitiv hat aber eine ausgesprochen konkrete Bedeutung: er bezeichnet weniger das Tun als die Tat oder das Betätigte und geradezu das Getane: so wird z. B. der Infinitiv ⲥωⲧⲡ gleichbedeutend mit ⲉⲕⲗⲉⲕⲧⲟⲥ gebraucht; cf. Stern, Kopt. Gr. § 467 Ende. Während sich τωϩⲙⲉ gut mit 'Ruf' wiedergeben läßt, gibt es für ⲥωⲧⲙⲉ (das gewöhnliche Wort für 'hören') im Deutschen nichts Entsprechendes (allenfalls 'Folgeleistung'). Eine bisher nicht bekannte Funktion von πτωϩⲙⲉ und πⲥωⲧⲙⲉ ist unten besprochen.

Wie schon erwähnt (s. o. S. 76), sind in der 1. Fassung des Traktats (p. 541—2) die Bestandteile des ersten Tages dieselben wie die des soeben besprochenen dritten: es sind die fünf Elemente, die fünf Gaben, sowie Xrōštaγ und Paδvāχtaγ, die den 'Vénérable de la Lumière du monde de la lumière pure' symbolisieren. In der Tat lehrt der Fihrist, daß die beiden Pentaden auch mit dem Vater der Größe in Beziehung stehen: die Elemente bilden die 'Kraft' des τετραπρόσωπος πατήρ (Flügel 64, 8) und sind die 'Glieder' der mit ihm koexistenten Lichterde (53, 2; 61 pu); die Gaben sind seine 'geistigen Glieder' (52 apu). Dagegen sind *Xrōštaγ* und *Paδvāχtaγ* hier nicht am Platze; sie sind nur in der Kombination sinnvoll, in der sie beim dritten Tage auftreten: überall sonst sind sie 'wesenlose Lückenbüßer' (Schaeder, Stud. 268).

Der vierte Tag ist dem Traktat gegenüber Sondergut des Kopten. Die Ergänzung 'der [in] seiner ἐκκλησία [wohnt]', entsprechend dem Zusatz 'der im Lichtschiff wohnt' beim Dritten Gesandten, stützt sich auf die gleiche Entsprechung im Kapitel von den Jägern: der Dritte Gesandte ist der zweite Jäger, sein Netz ist seine εἰκών, sein Schiff sein Lichtschiff[1]; der dritte Jäger ist Jesus, sein Netz seine Weisheit[2], sein Schiff seine heilige ἐκκλησία. — Die Verzwölffachung der Weisheit ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach ad hoc vorgenommen. Vom Vater der Größe heißt es einmal, daß seine 12 Lichtglieder seine 12 Weisheiten seien.

Die beiden folgenden Seiten, die die vier Nächte behandeln, sind bisher noch nicht soweit sicher gelesen, daß sich zuverlässige Mitteilungen aus ihnen machen ließen. Eine bemerkenswerte Einzelheit, in der unser Text sich mit dem Türkischen berührt, möge herausgehoben werden: die Finsternis-Macht, die durch die zweite Nacht symbolisiert wird, heißt koptisch hier und auch an anderen Stellen τϩⲩⲗⲏ τⲉⲛⲉⲑⲩⲙⲏⲥⲓⲥ ⲙ̄πⲙⲟⲩ 'die ὕλη, die ἐνθύμησις des Todes'; danach wird man das entsprechende türk. (p. 19) *az yäk ölümlüg saqïnč* zu übersetzen haben: 'der Az-Dämon, das Todes-Denken (oder Denken des Todes[3])', nicht 'der Az- (concupiscentia) Dämon (und) das tötliche Denken' (v. Le Coq). Türk. *saqïnč* entspricht dem griech. ἐνθύμησις auch als Terminus für das vierte Seelenglied (s. die Tabelle bei Waldschmidt-Lentz 42)[4]. *Az* und ὕλη stehen sich auch sonst als funktionelle Äquivalente gegenüber (unbeschadet der Ausführungen Schaeders, Urform 116).

Als Gegenstück zur ἐνθύμησις des Todes kennen die koptischen Texte auch eine ἐνθύμησις des Lebens, die als mit 'Ruf' und 'Hören' identisch bezeichnet wird. Da diese Gestalt bzw. die durch sie verkörperte besondere Funktion von 'Ruf' und 'Hören' bisher nicht bekannt war[5], stelle ich hier als Exkurs einiges über sie zusammen.

---

[1] Netz und Schiff deuten eher auf 'Fischer' als auf 'Jäger' — man denkt an Mt. 4, 19 —, aber ϭⲉⲣⲏϭ heißt nur 'Jäger', eig. 'Fallensteller'. Es liegt nahe, das doppeldeutige syr. *ṣaiiādā* als Grundlage zu vermuten.

[2] Den 'Netzen' εἰκών und σοφία entsprechen die 'Merkmale' »schönes Aussehen« (*körtlä körk*) beim kün tängri und »Weisheit« (*bilgä bilig*) beim ai tängri in den 'Merkmalen des Prophetentums': v. Le Coq, Türk. Man. I 24 = Bang, Muséon 38, 24—25.

[3] Prof. Bang belehrt mich unter Verweis auf Berl. Sitzungsber. 1930, 207 n. 47, daß die mit dem Suffix *-lïg* gebildeten denominalen 'Adjektiva' öfters als Genetive fungieren.

[4] Im Koptischen lautet die Reihe (mehrfach bezeugt): ⲛⲟⲩⲥ ⲙⲉⲟⲩⲉ ⲥⲃⲱ ⲥⲁϫⲛⲉ ⲙⲁⲕⲙⲉⲕ, beruht also wie zu erwarten auf der griechischen: νοῦς ἔννοια φρόνησις ἐνθύμησις λογισμός.

[5] W. Henning fand kürzlich unter den unveröffentlichten Turfanfragmenten einen nordiranischen Hymnus auf *Xrōštaγ* und *Paδvāχtaγ* (M 224 II V), in dem die beiden neben anderen interessanten Bezeichnungen auch (Z. 7) das Beiwort *andēšišnān žīvandayān* 'die lebendigen ἐνθυμήσεις [*andēšišn* ist das vierte Seelenglied]' erhalten; vgl. u. S. 79, Anm. 2.

In ihrem Namen erscheint statt des griechischen ἐνθύμησις durchgehends dessen koptisches Äquivalent ⲥⲁϫⲛⲉ[1], das für das vierte Seelenglied als eigentlicher Terminus dient (s. S. 78[4]; um das masc. Genus dieses Wortes in der Übersetzung beibehalten zu können, gebe ich es mit 'Gedanke' wieder: gemeint ist das '(planende) Sinnen', mit folgendem Genetivus *objectivus*. Daß bei der Hyle das griechische Wort beibehalten ist, hat seinen Grund vielleicht in der Übereinstimmung des Genus von ἐνθύμησις und ὕλη, außerdem vielleicht auch in dem Wunsche, die finstere Gestalt von der lichten formal zu unterscheiden; bemerkenswert ist dabei, daß diese Differenzierung offenbar ein eigenes Werk des Kopten sein muß, da eben nur im Koptischen ein Wechsel zwischen dem beibehaltenen femininen griechischen Terminus und seinem sonst allein gebräuchlichen maskulinen einheimischen Äquivalent möglich ist: im Griechischen wie im Syrischen wird in beiden Fällen unterschiedslos ἐνθύμησις bzw. ܡܚܫܒܬܐ gestanden haben.

An zwei Stellen der Κεφάλαια wird die Funktion dieser Gestalt geschildert. Die erste steht in dem schon mehrfach erwähnten 5. Kap. »Von den vier Jägern«:

'[Der vierte] Jäger [bzw. Fischer, s. oben S. 78, Anm. 1] ist der Große Gedanke (ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲥⲁϫⲛⲉ) [..... *Lücke von 2 Zeilen*]. Zum Schluß aber, bei der Auflösung des κόσμος, wird ebendieserselbe Gedanke des Lebens (ⲡⲥⲁϫⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲛϩ) sich selber einsammeln und seine Seele (ψυχή)[a] in (Gestalt) der Letzten Statue (ἀνδριάς)[b] bilden (ζωγραφεῖν). Sein Netz ist sein Lebendiger Geist (πνεῦμα)[c]; denn (ἐπειδή) durch seinen Geist (πνεῦμα) wird er das Licht und das Leben einfangen, das in allen Dingen ist, und es auf seinen Körper (σῶμα) daraufbauen ....'

a) d. i. ܢܦܫܗ 'sich selbst'. An der entsprechenden Stelle des zweiten Textes sind die Ausdrücke 'sich selbst' und 'seine Seele' vertauscht.

b) vgl. τότε δὲ ταῦτα (scil. der Weltbrand) γενήσεται, ὅταν ὁ ἀνδριὰς ἔλθῃ Acta Arch. 21, 9. Das von Beausobre hergestellte *statua* der lateinischen Übersetzung ist in allen Hss. mehr oder weniger stark verderbt.

c) 'Fischer' ist der 'Gedanke des Lebens', soweit er 'Ruf' und als solcher 'Sohn' des Lebendigen Geistes ist. Merkwürdig ist wie der Name 'Lebendiger Geist' hier ganz im appellativischen Sinne erscheint.

An der zweiten Stelle wird das 'Kommen' (ⲧϭⲓⲛⲉⲓ) des Urmenschen, des Lebendigen Geistes, des Dritten Gesandten, Jesu und fünftens des Gedankens des Lebens beschrieben. Leider erschweren mehrere Lücken das Verständnis.

'[Der Ruf und das] Hören, der Große Gedanke, der [zu?] den in vermischtem Zustande befindlichen Elementen (στοιχεῖον) gekommen ist .... und sich in Schweigen aufgestellt hat, trägt ..... bis zu dem Zeitpunkt (καιρός) ..., wo er erwacht und sich in dem Großen Feuer[a] aufstellt und seine eigene Seele (ψυχή)[b] zu sich einsammelt und sich in (Gestalt) dieser Letzten Statue (ἀνδριάς) bildet (ζωγρ.); und du wirst ihn finden, wie er aus sich hinausfegt und hinauswirft die Unreinheit, die ihm etwas Fremdes ist, — das Leben hingegen und das Licht, das in allen Dingen ist, zu sich einsammelt und auf seinen Körper daraufbaut. Wenn diese Letzte Statue in allen ihren Gliedern fertig ist, dann .....

Es folgt ein breit ausgeführter Vergleich des Gedankens des Lebens mit einem Stück Butter, das, in warme Milch getan, zerschmilzt, beim Erkalten und Gerinnen aber die Fettbestandteile der Milch an sich zieht, d. h. mit ihnen zusammen eine einheitliche Sahnenschicht bildet.

a) τὸ μέγα πῦρ Acta Arch. 21, 6; pers. *āδur vazurg* M 470 Überschrift.

b) s. Anm. a zum ersten Text.

---

[1] Einmal ϯⲉⲛⲑⲩⲙⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲙⲙⲉⲩ ⲡⲥⲁϫⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲱⲛϩ ⲉⲧⲉ ⲡⲧⲱϩⲙⲉ ⲡⲉ ⲙⲛ̄[ⲡⲥ]ⲱⲧⲙⲉ 'Jene ἐνθύμησις, der Gedanke des Lebens, der der Ruf und das Hören ist'.

[2] Die iranische Wiedergabe (s. S. 78, Anm. 5) ist für die Bestimmung der Bedeutung nicht zu gebrauchen; der Plural, den sie aufweist, ist ebenso sinnlos wie naheliegend. Ihr Wert beschränkt sich darauf, daß sie die Bezeichnung auch für Turfan bezeugt.

Die ἐνθύμησις des Lebens ist also einerseits die Kraft, die am Weltende die noch vorhandenen Lichtteile sammelt und ihre Heimführung ins Lichtreich organisiert, andererseits ist sie selbst mit diesen Lichtteilen identisch oder wenigstens wesenseins. Dieser doppelte, zugleich aktive und passive Aspekt vereinigt die Funktionen von 'Ruf' und 'Hören' und erklärt die Gleichsetzung mit beiden zugleich. Der Sinn dieser Gleichsetzung ist, daß damit der Mythus von der Heraufholung des Urmenschen durch den Lebendigen Geist zu der endzeitlichen Erlösung als Prototyp und Voraussetzung in Beziehung gebracht wird: der 'Ruf' des Lebendigen Geistes und das 'Hören', mit dem der Urmensch ihm Folge leistete, lebt in den zurückgelassenen Lichtteilen als Bereitschaft und Fähigkeit fort, am Weltende von sich aus ihre Rückkehr ins Lichtreich in die Wege zu leiten.

Zum Schluß noch ein paar vorläufige Bemerkungen zur Kritik der sonstigen Überlieferung, soweit die koptischen Texte zu einer Nachprüfung der geltenden Anschauungen Anlaß geben.

Die Turfantexte. Im Laufe der Arbeit an den beiden oben mitgeteilten Texten haben sich sowohl in der Nomenklatur wie in einzelnen Lehrstücken zahlreichere und weitergehende Berührungen mit der Literatur des turkestanischen Manichäismus ergeben, als ich anfangs erwartet hatte. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß es sich dabei ganz überwiegend um nordiranische sowie um — zum allergrößten Teil nachweislich aus nordiranischen Vorlagen übersetzte — türkische und chinesische Texte handelt. Dieser Sachverhalt erklärt sich dadurch, daß die nordiranischen Texte, so paradox das zunächst klingen mag, zur 'westlichen' Überlieferung zu rechnen sind; schon Syriasmen wie *Yišōʿ Mšīhā*, *Yišōʿ Zīvā*, die von Schaeder, Stud. 243 n. 2 erklärte Bezeichnung des Großen Baumeisters als *Bām*, zeigen, wo die Quellen liegen. Die paar iranischen Götternamen sind ganz oberflächlich und unorganisch auf eine rein 'westliche' Nomenklatur aufgepfropft. — Von einer 'östlichen' Überlieferung kann nur mit Bezug auf die großen persischen Lehrtexte die Rede sein, die mit teils voller teils großer Sicherheit auf Mani selbst zurückzuführen sind. Bei aller sachlichen Übereinstimmung hat ihre Nomenklatur mit der westlichen fast gar nichts gemein. Schon das Prinzip der Namengebung ist völlig anders: statt der mystisch klingenden, über das Wesen der Gottheiten meist wenig aussagenden Namen, die dort gebraucht werden, findet man hier nüchtern-sachliche Funktionsbezeichnungen, die im Zusammenhang des Mythus ohne weiteres verständlich sind; iranische Namen werden nur sparsam gebraucht — in einem Falle neben der Funktionsbezeichnung —, wobei die Namen Mihr und Narisah andere Gottheiten bezeichnen als in den nordiranischen Texten (s. Andreas-Henning I 177 n. 3; 192 n. 6)[1]. Unverkennbar liegen in der westlichen und der östlichen Überlieferung zwei voneinander unabhängige und in gleicher Weise als primär anzusehende Parallelstilisierungen vor, was nicht ausschließt, daß die westliche, gnostisch-christliche Stilisierung die dem Wesen und den historischen Voraussetzungen des Systems gemäßere ist.

---

[1] Für eine ausführlichere Besprechung dieser Dinge muß ich auf meine in der OLZ. erscheinende Anzeige der Andreas-Henningschen Publikation verweisen.

In der Mitte zwischen den nordiranischen Hymnentexten und den persischen Lehrtexten stehen die persischen Hymnentexte, von denen bisher allerdings nur wenig veröffentlicht ist. Soviel sich vorläufig erkennen läßt, stimmen sie in der Beziehung der Namen Mihr und Narisah mit den persischen Lehrschriften überein, während im übrigen von ihnen dasselbe gilt wie von den nordiranischen. Beiden gemeinsam ist der Name Jesus, die Lichtjungfrau und ihre Bezeichnung als *kanīγ-rōšn* = παρθένος τοῦ φωτός, der Νοῦς als Emanation Jesu, der Name Srōš für die Säule der Herrlichkeit und andere Dinge, die man in den Stücken aus dem Šāpūrakān und im Fragment T III 260 vergeblich sucht.

Es ist hier nicht der Ort, diese ganz oberflächlichen Andeutungen auszuführen; es handelt sich um die Folgerungen, die sich für die Bewertung der Turfantexte ergeben.

Die erwähnten Übereinstimmungen zwischen der westlichen Überlieferung und den Turfantexten verlieren an Auffälligkeit, aber auch an Zeugniswert. Es scheint nicht zuzutreffen, daß das System der Turfantexte der westlichen Überlieferung gegenüber in seinem Bestand an Gestalten und Begriffen sekundäre, nicht authentische Zutaten aufzuweisen hätte. Für die beiden einzigen Begriffe, die für diese Annahme zu sprechen schienen, *Manuhmeδ-Vahman-Nom qutī* und *grīv žīvandaγ*, haben sich jetzt ihre westlichen Entsprechungen gefunden, und zwar sind das gerade die Begriffe, die den Kern des Systems umschreiben und von Schaeder für dessen Urform in Anspruch genommen worden sind. Die durch die Publikation von Waldschmidt-Lentz deutlich gewordene Tatsache, daß ebendiese beiden Begriffe im Kultus der zentralasiatischen Manichäer eine besonders hervorragende Stellung eingenommen haben, wird daher jetzt auch in etwas anderem Lichte erscheinen. — Dagegen ist natürlich mit Verderbnissen verschiedener Art zu rechnen, die desto stärker sein werden, je mehr Überlieferungsstufen vorausliegen. Daß beispielsweise dem chinesischen Traktat gegenüber schärfste Kritik am Platze ist, dürfte der Kommentar zu den 'Drei Tagen' gezeigt haben.

Alexander von Lycopolis. Die koptischen Texte bestätigen die Authentizität der von Alexander überlieferten Ausdrücke ψυχή νοῦς ὕλη. Allerdings läßt der biblische Zusatz, mit dem ψυχή gebraucht wird (s. oben S. 72), auch für die beiden anderen Termini eher an eine Herkunft aus dem Begriffsschatz der christlichen Gnosis als aus der hellenistischen Philosophie denken. Immerhin sind es Begriffe und keine mythologischen Gestalten. Daneben nimmt in den koptischen Texten das rein mythologische Element einen sehr erheblichen Raum ein, und diese Tatsache nötigt dazu, in aller Kürze thetisch die aus ihnen zu gewinnende Auffassung des Verhältnisses von 'begrifflichem Kern' und mythologischer Einkleidung zu formulieren. Der Ausgangspunkt der Systembildung läßt sich begrifflich fassen, ist aber rein religiöser Art: die

Hoffnung auf die Erlösung der in der ὕλη gefangenen ψυχή durch den νοῦς. Die Aufgabe des Mythus ist es, diese Hoffnung als begründet erscheinen zu lassen. Das geschieht, indem der Mensch in einen Pragmatismus hineingestellt wird, der durch seine alles umfassende Vollständigkeit, seine Geschlossenheit, Folgerichtigkeit, Symmetrie und Harmonie den 'Beweis' seiner 'Richtigkeit' in sich trägt. Alle diese Eigenschaften, die sich heutigen Beurteilern als künstlerisch-ästhetische Leistung darstellen, dienen eben dem 'Beweise'. Wie Mani selbst die Aufstellungen seines Mythus hat angesehen wissen wollen, hängt von der doch vermutlich negativ zu beantwortenden Frage ab, ob bei dem Typus, dem er angehört, überhaupt die subjektive Überzeugung und der Anspruch unterstellt werden darf, mit der eigenen ποίησις den konkreten Sachverhalt rekonstruiert zu haben.

Die Handschriften.

a. Erhaltung.

Als die Mani-Handschriften durch Hrn. Prof. Schmidt in das Berliner Museum gelangten, wurden sie von einigen Herren als vielbenutzte Fußmatten und von andern als Ballen Torf angesprochen. Hiermit ist die Erhaltung dieser kostbaren Schätze am besten gekennzeichnet. Zweifelnd stand wohl ein jeder Beschauer vor diesen sogenannten Büchern, ob sich jemals daraus etwas würde gewinnen lassen. Froh war ich, als eine Reise nach London mich dem Beginn der schwierigen Aufgabe auf einige Wochen entrücken sollte. Aber ich kam vom Regen in die Traufe, denn in London wartete bereits Mr. Chester Beatty mit einem weiteren Buche aus demselben Funde und wollte von mir hören, ob damit etwas anzufangen wäre, um dann den Ankauf zu tätigen. So blieb mir nichts weiter übrig, als mit Gottvertrauen ans Werk zu gehen, das nach unsäglicher Mühe einen kaum geahnten Erfolg zeigen sollte. Das erste Blatt der Hymnen lag vor uns und gab Mr. Chester Beatty Mut, noch weitere zwei Bände zu erwerben, die nun mit den Berliner Erwerbungen im Berliner Museum der Wiedergewinnung für die wissenschaftliche Bearbeitung harren.

Nach meiner Rückkehr aus London ging ich dann sofort an die Arbeit, um im Laufe des Jahres etwa 200 Blätter aus den verschiedenen Handschriften zu gewinnen. Doch nur ein Bruchteil der Arbeit ist damit geleistet, handelt es sich doch schätzungsweise um mindestens 1200 bis 1500 Blätter, die die sechs vorhandenen Bände bergen dürften, konnte doch beim Kephalaiabuch bereits die Seitenzahl 514 festgestellt werden, was einer Blattstärke des Buches von über 250 entspricht.

Der schlechte Erhaltungszustand liegt nicht am Alter der Handschriften, sondern muß auf den Fundort zurückzuführen sein, der nach den obigen Mitteilungen von Prof. Schmidt in einer koptischen Niederlassung unweit des Südendes des Mörissees zu suchen ist. Weit ältere Papyrusfunde, wie z. B. der von mir in letzter Zeit bearbeitete große Bibelfund und viele andere, sind, wenn auch in unzählige Fragmente zerfallen, in der Struktur viel fester und lassen sich bei einiger Vorsicht leicht hantieren. Bei den Mani-Handschriften muß das Wasser seine zerstörende Wirkung ausgeübt haben, sind doch alle Bände durch die Einwirkung der Feuchtigkeit dem Zerfall recht nahe gebracht.

Nur wenige Jahrzehnte hätten genügt, um aus den vorhandenen Schätzen einen Haufen Humuserde zu machen, wenn nicht der glückliche, unbekannte Finder sie davor bewahrt hätte. Die größte Gefahr für die Handschriften liegt darin, daß dieselben vollständig von Salzkristallen, die durch die Einwirkung des Wassers hineingedrungen sind, durchsetzt sind. Leider ist der Zerfall aber schon so weit vorgeschritten, daß man keinerlei Feuchtigkeit anwenden darf, wodurch das Salz entzogen werden könnte, will man nicht die Handschriften gefährden. Mit der nötigen Sachkenntnis, Geduld und Geschicklichkeit wird es aber gelingen, auch diesen Schatz für die Wissenschaft zu retten, wie die bisher erzielten Erfolge zur Genüge beweisen.

b. Der Kodex.

Es war zu erwarten, daß die Werke des Mani nur in Kodexform auf uns kommen konnten, zumal wenn diese, wie in vorliegendem Falle, in der koptischen Sprache abgefaßt waren, denn die Kodexform war sicher auch schon in den ersten Jahrhunderten nach Christi für derart umfangreiche Niederschriften die gebräuchlichere Art der Buchform, wenn auch die Buchrolle sich daneben noch behauptete. Anzunehmen ist überhaupt, daß sich die christliche Literatur schon von Beginn an die Kodexform zu eigen gemacht hat und nur selten sich noch der Buchrolle bediente. Ein schönes Zeugnis hierfür ist der obenerwähnte große Bibelfund, den Mr. Chester Beatty das Glück hatte, zu erwerben, reichen doch die frühesten Teile dieses Fundes bis ins 2. Jahrhundert hinauf.

Bei allen bisherigen Funden der christlichen wie weltlichen Literatur, bei denen es sich um Kodexblätter handelte, sind nur verhältnismäßig wenige Blätter von ein und demselben Buche auf uns gekommen, so daß sich der Umfang des ganzen Werkes kaum feststellen ließ. Selbst die umfangreichen Papyruskodizes, die annähernd vollständig auf uns gekommen sind, umfassen kaum mehr als 80 Blätter und bildeten für gewöhnlich nur eine Heftlage. Hieraus folgerten viele, daß die Papyruskodizes niemals einen größeren Umfang gehabt hätten.

Der vorliegende Mani-Fund liefert nun aber den schlagendsten Beweis dafür, daß die Alten bereits in sehr früher Zeit auch für umfangreiche Werke den Papyruskodex gebrauchten und das zarte Papyrusmaterial sehr gut zu behandeln wußten. Wir können die Mani-Handschriften mit zu den besten Erzeugnissen des Altertums rechnen, wie sie auch den Vergleich mit den Prachthandschriften des Mittelalters, ja sogar mit den Kunstdrucken der neuesten Zeit nicht zu scheuen brauchen. Alle Mani-Handschriften sind mit der peinlichsten Sorgfalt hergestellt. Alle Schreiber — es lassen sich verschiedene Hände feststellen — der Mani-Bücher sind Meister ihres Faches gewesen. Klar und deutlich, ohne Zierat stehen ihre Schrifttypen und erfreuen in ihrer flüssigen Art noch heute unsere verwöhnten Augen. Vorzüglich ist die Anordnung der Schriftkolumne und gibt der Kodexseite ein gefälliges Aussehen.

Wir wollen hier nur zwei Bücher für unsere Betrachtung zugrunde legen, von denen bereits eine größere Anzahl Blätter vorliegt, und genauere Feststellungen ermöglichen. Das Berliner Kephalaiabuch hat eine Höhe von $31^1/_2$ cm und eine Breite von 18 cm; die Schriftkolumne nimmt einen Raum von 22×13 cm ein und ist so angeordnet, daß am Rücken ein freier Raum von 2 cm, oben und vorn 4 cm und unten $5^1/_2$ cm verblieb. In dem oberen freien Raum steht in der Mitte der Haupttitel und in der äußeren oberen

Ecke die Seitenzählung. Die Kapitelüberschriften im Text sind stets in die Mitte gerückt.

Das Londoner Hymnenbuch ist 27 cm hoch und $17^1/_2$ cm breit; die Schriftkolumne bedeckt einen Raum von $17^1/_2$ cm × 11 cm. Die Anordnung ist ähnlich wie bei dem Kephalaiabuch, und zwar hinten 2 cm, oben $3^1/_2$ cm, vorn $4^1/_2$ cm und unten $5^1/_2$ cm freier Raum. Titelüberschriften und Seitenzählung im oberen Rand konnten bis jetzt nicht festgestellt werden und waren anscheinend nicht vorhanden, während die einzelnen Kapitelüberschriften im Text gleichfalls in die Mitte gerückt und zum Teil mit einer Zickzacklinie umrahmt wurden.

Diese Anordnung der Schriftkolumne mit den verhältnismäßig breiten Rändern oben, vorn und unten gibt der einzelnen Seite ein vornehmes, gefälliges Aussehen und beweist uns ferner, daß wir es mit Handschriften zu tun haben, die selbst im Altertum einen hohen Wert besessen haben müssen. Daß für derartige kalligraphische Kunstwerke nur das beste zur Verfügung stehende Papyrusmaterial zur Verwendung kommen konnte, kann nicht überraschen.

An Hand des Materials aus den vorhandenen Papyrusfunden kann man im 4. Jahrhundert n. Chr. einen starken Niedergang in der Papyrusfabrikation feststellen. Nicht annähernd erreicht dieser spätere Papyrus die Feinheit, wie wir diese bei den ältesten ägyptischen Papyri beobachten können. Nur bei wenigen Papyruskodizes der christlichen Literatur kann das verwendete Material mit gut bezeichnet werden. Hat man doch in der Mehrzahl zur Herstellung der Kodizes das Papyrusmaterial der Papyrusrolle entnommen, wodurch es unvermeidlich war, daß Blattklebungen oftmals senkrecht durch die Kodexblätter liefen. Besonders minderwertiges Material weisen die meisten koptischen Kodizes auf, was vielleicht mit der Armut der christlichen Gemeinden in Ägypten in Zusammenhang zu bringen ist. Da die Mani-Bücher dem 4. Jahrhundert angehören, sollte man auch hier die gleiche Beobachtung machen. Aber wider Erwarten weisen diese Blätter durchweg ein ganz vorzügliches seidendünnes Material auf, das einen Vergleich mit den besten ägyptischen Papyrus aushält.

Nach den eingangs gemachten Ausführungen von Prof. Schmidt, wonach diese Art Handschriften eine göttliche Verehrung genossen haben, darf diese Feststellung aber kaum verwundern. Nur setzt uns das technische Können, das wir für diese späte Zeit bereits für erloschen zu betrachten pflegten, in Erstaunen. Weiter können wir feststellen, daß das Papyrusmaterial für die vorliegenden Kodizes nicht aus einer Rolle geschnitten ist, sondern daß die Blätter in der Größe von $31^1/_2$×36 bzw. 27×35 cm eigens für unsere Mani-Bücher angefertigt worden sind. Daß einige wenige Blätter Flickstellen aufweisen, will nichts besagen, sind diese doch gleich bei der Herstellung des Papyrus mitverarbeitet worden und werden kaum oder nur unbedeutend beim neuen Blatt sichtbar gewesen sein.

Die Farbe, die jetzt durch die Einwirkung der Feuchtigkeit stark nachgedunkelt erscheint, muß ein lichtes gelbliches Braun gehabt haben. Viele Blätter zeigen trotz der starken Vermoderung noch einen feinen seidenschimmernden Glanz auf, wie dies nur bei dem allerbesten ägyptischen Material festzustellen ist. Hätte der trockene ägyptische Sand unsere Mani-Schätze gleich treu verwahrt, wie so viele weniger wichtige Papyri, so wäre es eine Freude gewesen, die Bücher zu bearbeiten.

Leider ist von der Bindetechnik nichts bisher festzustellen gewesen, weil die Ränder ringsherum der Verwitterung zu stark anheimgefallen sind. Bei dem Kephalaiabuch, von dem bisher etwa 40 aufeinanderfolgende Blätter gesichert zwischen Glas liegen, konnte aber durch Beobachtung der Papyrusfasern einwandfrei festgestellt werden, daß immer drei Doppelblätter eine Heftlage bildeten. Da der Kodex mindestens 500 Seiten umfaßt haben wird, müssen wir mit über 40 Heftlagen rechnen, eine Tatsache, die auch von dem alten Einbandkünstler hervorragende technische Fähigkeiten verlangte. Sicher sind aber in die einzelnen Heftlagen keine Pergamentstreifen zur Verstärkung gelegt worden, wie oft verallgemeinert wird, denn hierdurch wäre der Kodex unansehnlich und weniger haltbar geworden.

Interessant und dem vornehmen Charakter unserer Mani-Bücher entsprechend ist auch die Anordnung der Blätter, die so erfolgte, daß immer die horizontalen und vertikalen Fasern aufeinander zu liegen kamen. Dadurch gewann das aufgeschlagene Buch ein weit gefälligeres Aussehen, weil die vor dem Beschauer liegende Fläche nicht durch die verschiedene Faserung gestört wurde. Unangenehm ist diese Anordnung nur für den, der heute die Blätter auseinanderlösen muß, haben sich doch durch die Einwirkung der Feuchtigkeit die Fasern jetzt derart ineinander verfilzt, daß nur mit der größten Sorgfalt und Geduld die Blätter voneinander zu bringen sind.

c. Der Einband.

Daß derart vornehm ausgestattete Bücher auch kostbare Einbände besessen haben müssen, steht außer jedem Zweifel. Niemals können die bei den Funden gelegenen Holzdeckel ohne jedwede Verzierung als Einbandreste angesprochen werden, wenigstens nicht für unsere Mani-Bücher. Möglich ist es, daß diese vorhandenen Holzdeckel einmal mit Leder überzogen gewesen sind. Nur findet man hiervon keine Spur. Daß sie aber Einbandzwecken dienten, beweisen die vorhandenen Löcher und die längsseitig vorhandene Rille, die zur Aufnahme der Verschnürung des Buchblockes an den Deckel bestimmt war. Es ist ja bekannt, daß die Manichäer ihre Bücher besonders prunkvoll ausgestattet haben, was ihnen von ihren Feinden gelegentlich zum Vorwurf gemacht wurde. Daß die Kopten fähig waren, kostbare Einbände herzustellen, ersieht man aus den Einbandresten, die das Berliner Museum wie das British Museum und die Wiener Nationalbibliothek besitzen. Eine reiche Kollektion koptischer Manuskripte mit Einbänden birgt auch die Pierpont Morgan Library. Gehören alle vorhandenen Einbände auch dem 8. bis 10. Jahrhundert n. Chr. an, so braucht man nicht daran zu zweifeln, daß die Manichäer 400 Jahre früher in der Lage waren, noch kostbarere Einbände herzustellen, die für ihre göttlichen Werke Schutz und Zierde zugleich bedeuteten. Hoffentlich gibt uns der Boden Ägyptens auch einmal Zeugen dieser Einbandkunst, die für die Einbandforschung von allergrößtem Werte wären.

Anhang.

Nr. I

[ⲣ]ⲙⲏ

ⲉⲧⲃⲉ ⲡϯⲟⲩ ⲛϫⲱⲱⲙⲉ
ϫⲉ ⲉⲩⲏⲡ ⲁϯⲟⲩ ⲛ̅ⲓ̈ⲱⲧ

Ⲡ]ⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲡⲁϫⲉ ⲡ̅ⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲁⲛⲉϥⲙⲁⲑ[ⲏⲧ]ⲏⲥ
ϫⲉ ⲛⲓⲛⲁϭ ⲛ̅ⲅⲣⲁⲫⲁⲩⲉ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲥⲁϩⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ [ϩⲛ̅ϩ]ⲙⲁⲧ
ⲛⲉ ⲉⲁⲩⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛⲛⲓⲁ[ⲧⲉ] ⲙ̅
ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ
Ⲡⲛⲁϭ ⲙⲉⲛ ⲛ̅ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲧⲁⲛ̅ϩ̅ ⲡϩⲙⲁ[ⲧ] ⲡⲉ
ⲙⲡⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲧⲏⲥ
Ⲡⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲱⲛϩ’ ⲡϩⲙⲁⲧ ⲡⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲧ[ⲩ]ⲗⲟⲥ ⲙ̅
ⲡⲉⲁⲩ leer Ⲧⲡⲣⲁⲅⲙⲁⲧⲓⲁ ⲙⲛ [ⲡ]ϫⲱⲙⲉ
ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛ̅ⲛ̅ⲅⲓ[ⲅⲁ]ⲥ’ ϯ
ϣⲁⲙⲧⲉ ⲛ̅ⲅⲣⲁⲫⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲓ̈ⲉ ⲛ[ⲟ]ⲩⲱⲧ
ⲛⲉ ⲛ̅ϩⲙⲟⲧ ⲛⲉ ⲙⲡⲥⲁⲓ̈ϣ ⲛ̅ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ
Ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲁⲩⲉ ϩⲱϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲥⲁϩⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ
ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲁⲓ̈ϣ ⲟⲩⲁⲓ̈ϣ ⲛ̅ⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲛⲁϩⲙⲟⲟⲧ ⲙⲛ ⲛⲁ
ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲁⲛⲓⲧ ⲉ[ⲧ]ⲁⲓ̈ⲧⲉⲉϥ
ⲛⲏⲧⲛⲉ] ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̅ⲡϣⲏⲛ ⲉⲧⲁⲛⲓⲧ leer
Ⲛⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟ]ⲛ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛⲉ ϩⲱⲧⲧⲏⲛⲉ - - - - -
- - - - - ⲛ̅ⲧⲱⲧ ⲛϩⲏⲧ ϩ̅ⲛ̅ - - - - - - -
- - - ⲉ]ⲧⲁⲩⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛⲏⲧⲛⲉ ⲁ[ⲃⲁⲗ]ϩⲓⲧⲛ
ⲡⲛⲟⲩⲥ] ⲙ̅ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ϫⲓⲧⲟⲩ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲁⲡⲉⲧⲛ
ϩⲏⲧ ⲛ̅]ⲧⲉⲧ̅ⲛ̅ⲛⲁϩⲧⲉ ⲁⲣⲁⲩ ⲥⲁϩⲟⲩ ⲁϫ̅ⲛ̅ ⲛⲉⲧ̅ⲛ̅
- - - - - - ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲟⲩ[-]ⲉ ⲛ̅
- - - - ⲱ[ⲛ̅ϩ̅] ϣⲁ[ⲁⲛ]ⲏϩⲉ leer

Nr. II

Aus Kapitel 154.

Ⲡⲙⲁϩϥⲧⲁⲩ ϫ̣[ⲉ]
ⲛ̅ⲅⲣⲁ̣ⲫ̣ⲁ̣ⲩ̣ⲉ̣ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲯⲓⲥ ⲙ̅ⲛ̅ ⲙ̅
ⲡⲁⲣⲁⲃ[ⲟ]ⲗ̣ⲁⲩⲉ ⲙ̅ⲛ̅ ⲙ̅ⲯⲁⲗⲙ̣ⲟ̣ⲥ̣ ⲛ̅ⲛ̅ϣⲁⲣⲡ ⲛ̅ⲉⲕⲕⲗ̣[ⲏⲥⲓ]
ⲁ ⲧⲏⲣ̣ⲟⲩ ⲁⲩⲥⲱⲩϩ̅ (sic) ϩ̅ⲙ̅ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲕⲁⲧⲁⲛⲧⲉ ⲁⲧⲁⲉⲕ
ⲕⲗⲏⲥⲓ̣ⲁ̣ ⲁⲩⲟⲩⲱϩ ⲁϫ̅ⲛ̅ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲟⲩⲁⲛ̅ϩ̅ⲥ̅ ⲁ
ⲃⲁⲗ ⲛ̅[ⲧϩ]ⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲙⲁⲩ ⲉϥⲁⲟⲩⲱϩ ⲁϫ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅
ϩ̅ⲙ̅ⲙⲟⲩ[ⲓ̈]ⲉ̣ⲩⲉ ⲉⲛⲁϣⲱⲩ ⲧϩⲉ ϩⲱϥ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲧⲉⲓ̈ ⲉⲧⲁ[ⲛ]
ϫⲙⲉ ⲛ̅ⲁⲣⲭ̣ⲁⲓⲟⲥ ⲟ̣ⲩ̣ⲱ̣ϩ ⲁ̣ϫ̅ⲛ̅ ⲛⲁⲅⲣⲁⲫⲁⲩⲉ ⲁⲩⲣ̅ ⲟⲩ
ⲛⲁϭ ⲛ̅ⲥⲟ̣ⲫⲓⲁ ⲧⲉⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲧⲉⲟⲩⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲣⲏⲧⲉ ϩ̅ⲛ̅
ⲛ̅ⲅⲉⲛⲉⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̅ⲁⲣⲭⲁⲓⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲥϩⲉⲓ̈ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̅ⲡ̣ⲟ̣[ⲩ]
ϭⲱⲗ̅ⲡ̅ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̅ⲛ̅ϫⲙⲉ ⲧϩⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲉⲧⲁⲓ̈ⲥϩⲉⲓ̈ ⲙ̣̅[ⲙⲁⲩ]

Nr. III

Aus Kapitel 154.

ⲡⲉⲧⲁϥⲥⲱ[ⲧⲡ̄] ⲧ̣ⲉϥ
ⲉⲕⲕⲗ]ⲏⲥⲓⲁ ϩⲙ̄ⲡⲥⲁⲛϩⲱⲧⲡ̄ ⲙ̄ⲡⲉ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗ[ⲏⲥⲓ]ⲁ ⲡⲱ[ϩ]
ⲁⲡⲥ]ⲁⲙⲡⲣ̄ⲓ̈ⲉ ⲡⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲡ̄ ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥ[ⲓⲁ ϩ]ⲙ̄ⲡⲥⲁ
ⲙⲡⲣ̄]ⲓ̈ⲉ ⲙ̄ⲡⲉ ⲧⲉϥⲉⲕⲗⲟⲅⲏ ⲉⲓ ⲁⲡⲥⲁⲛϩⲱⲧⲡ ϩ̣ⲱⲥⲧⲉ
ⲟ̣ⲩ̣ⲛ ϩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲙⲡⲉ ⲡⲟⲩⲣⲉⲛ ⲟⲩⲱⲛ[ϩ ⲁ]ⲃⲁⲗ ϩⲛ
ϩ̣ⲛ̣ⲕⲉⲡⲟⲗⲓⲥ Ⲧⲁϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲇⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲥ̄ϩ̄ⲛⲏ̣ⲩⲧ ⲛⲉⲥ ⲁ
ⲧⲣⲉⲥⲃⲱⲕ ⲁⲡⲥⲁⲛϩⲱⲧⲡ ⲛ̄ⲥϣⲉ ⲛⲉⲥ ⲁⲛ ⲁⲡⲥⲁⲙⲡⲣ̄
ⲓ̈ⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲱⲧⲙⲉ ⲁⲡϩⲣⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲧⲁϣⲉⲁⲓ̈ϣ ⲛ̄ⲛⲉⲥⲡⲉ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲁϣⲉⲁⲓ̈ϣ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧ[ⲏ]ⲣⲟⲩ ⲧⲁ
ⲉ̣ⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲟⲩⲁⲧⲃⲉ ϩⲙ̄ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲡⲁⲣⲁ ⲛϣⲁⲣⲡ
ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ Ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛ̄ϣⲁⲣⲡ ⲛ̄ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲁⲩ
ⲥⲁⲧⲡⲟⲩ ϩⲛ̄ϩⲙ̄ⲙⲁ ⲙⲁ ϩⲛ̄ ϩⲛ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲡⲟⲗⲓ[ⲥ] ⲧⲁⲉⲕⲕⲗⲏ
ⲥⲓⲁ ⲁⲛⲁⲕ ⲥ̄ϩ̄ⲛⲏⲩⲧ ⲛⲉⲥ ⲁⲧⲉⲥⲃⲱⲕ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲛ̄ ⲙ̄ⲡⲟⲗⲓⲥ
ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄]ⲧⲉ ⲡⲉⲥϣⲙⲛⲟⲩϥⲉ ⲧⲉϩⲟ ⲭⲱⲣⲁ ⲛⲓⲙ leer

Nr. IV

ⲗ̄ⲇ̄

ⲡ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ

ⲍ

ⲡⲙⲁϩⲥⲁϣϥ ⲉⲧⲃⲉ
ⲡϯⲟⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ

Ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲉⲣⲉ ⲡⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲛ̄ⲛⲓ̈ⲱ̣ⲧ̣ [ⲡ]ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙ̄
ⲙⲏⲉ ⲉϥϩⲙⲉⲥⲧ ϩⲛ̄ ⲧⲙⲏ̣ⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲧⲁ
ϣⲉⲁⲓ̈ϣ ⲛⲉⲩ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁϫⲉϥ ⲁⲛ ⲁ
ⲣⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲏⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲯⲓⲥ ϫⲉ ϯⲟⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲛⲉ
ⲧϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲱϩⲙⲉ ⲟⲩⲉ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲟⲩⲉ ⲉⲓ
ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲉ Ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄
ⲧⲛⲁϭ ⲡⲡⲁⲡⲉⲁⲩ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ̣ ⲡ̣[ⲉ]ⲧⲉ ⲙⲛ̄ ϣⲓ ⲁⲧⲉϥⲙ̣[ⲛ
ⲧⲛⲁϭ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲙ̄ⲙ[ⲟ]ⲛ̣ⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲡϣ[ⲁ
ⲣⲡ̄ ⲛ̄ϣⲁⲁⲛⲏϩⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲙⲛ̄ ϯⲟ̣[ⲩ ⲛ̄ⲓ̈]ⲱⲧ ϣⲁⲁⲛⲏϩⲉ
ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲁⲧⲉϩⲏ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉ̣ⲧ̣ⲁϥϣ̣ⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉ
ⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϭⲉ ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲉⲧⲟⲓ̈ ⲛⲉⲁ̣ⲩ ⲁϥⲧⲱϩⲙ[ⲉ
ϣⲁⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲡ[ϣⲁ]ⲣⲡ̄ ⲡⲉ ⲡⲛⲁ̣[ϭ
ⲙ̄ⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲧϣⲁⲣⲡ ⲙ̄ⲙⲉⲩ ⲧⲉⲧⲁⲥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲁⲥⲟⲩ
ⲱⲛ̄ϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ϣⲁⲣⲡ̄ Ⲡⲙⲁϩⲥⲛ[ⲉⲩ ⲡ]ⲉ ⲡⲙⲉⲣ[ⲓⲧ ⲛ̄
ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲡⲛⲁϭ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲓⲧ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲉ[ⲁⲩ ⲡⲉ]ⲧ̣ⲧⲁⲓ̈ⲁⲓ̈[ⲧ ⲡⲉ
ⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲓ̈ⲱⲧ [ⲁϥϭⲱ]ⲗⲡ̄ ⲁⲃⲁ[ⲗ
Ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙⲧ̄ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲙⲁ̣ϩϣⲁⲙ[ⲧ ⲙ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲧⲏⲥ
ⲡϩⲟⲩⲓ̈ⲧ ⲛ̄ⲛ̄ⲥⲩⲙⲃⲟⲩⲗ[ⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄

ⲙ̄ⲡⲥⲁϩ ⲗ̄ⲉ̄

ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲁϥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ
ⲧϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲡⲉⲧⲁ ⲧϣⲁⲙⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲁϥ
ⲡⲉⲓ̈ ⲡⲉ ⲡϣⲁⲣⲡ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ϣⲁⲁⲛⲏϩⲉ ⲧⲛⲟⲩⲛⲉ
ⲛ̄ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁ ⲧϣⲁⲙⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲏ ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄
ⲙⲁϥ ⲁⲩⲑⲃ̄ⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲕⲉ ⲁⲩⲟⲩⲱⲥϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉϥⲱⲕ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲁⲩ
ϯ ⲡϭⲣⲟ ⲛⲉⲩ ⲟⲩⲁⲉⲧⲟⲩ ⲁⲩϯ ⲡϭⲣⲟ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲁⲓⲱⲛ
Ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲉⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲙⲁϩ
ϣⲁⲙ̄ⲧ̄ ⲙ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲧⲏⲥ ⲧⲡⲣⲟⲧⲟⲙⲏ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ
ⲛ̄ⲧⲁϥ ϩⲱϥ ⲁⲛ ⲁϥⲧⲱϩⲙⲉ ⲁϥⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲙⲁϥ ⲛ̄ϣⲁⲙ
ⲧⲉ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲧⲟⲩⲓⲉ ⲡⲉ ⲡⲥⲧⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲁⲩ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧϫⲏⲕ
ⲁⲃⲁⲗ ⲡⲉⲧⲃⲓ ⲁϩⲣⲏⲓ̈ ϩⲁ ⲛ̄ϩⲃⲏⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲛⲁϭ ⲛ̄ⲥⲧⲩⲗⲟⲥ
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲥⲙⲁⲙⲉ ⲡⲛⲁϭ ⲛ̄ⲱⲙⲟⲫⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲛⲉⲉϥ ⲁ̣ⲛ̄ⲱⲙⲟ
ⲫⲟⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲙⲁϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲡⲣ̄ⲓ̈ⲉ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲉⲁⲩ
[ⲡ]ⲉ̣ⲧⲉϣⲁ̣ⲩ̣ϯ̣ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ̄ ⲙⲡⲱⲛ̄ϩ ϣⲁⲁⲛⲏϩⲉ ⲧⲙⲁϩ
ϣⲁⲙⲧⲉ ⲧⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲧⲥⲟⲫ[ⲓ]ⲁ̣ ⲉ̣ⲧ̣ⲟ̣ ⲛ̄ⲉ̣ⲁ̣ⲩ̣ ⲧ̣ⲉ̣
ⲧⲃⲓ ⲙ̄ⲡϩⲏⲧ ⲛ̣̄ⲛ̣̄[ⲁⲣ]ⲭⲱⲛ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ϭⲁⲙ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲥϩⲓⲕⲱⲛ ⲉⲥϫⲱⲕ
ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲱⲕ ⲛ̄ϩ̣[ⲏ]ⲧ̣ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ
Ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙⲧ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲉⲧⲁϥⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄
ⲧⲁϥ ⲡⲉ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲡⲣ̄ⲓ̈ⲉ ⲉⲧⲟⲓ̈ ⲛ̄ⲉⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϩⲱϥ ⲁⲛ ⲁϥⲧⲱϩⲙ̣ⲉ
ⲛ̄ϣⲁⲙ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲧⲱϩⲙⲉ ⲁⲡⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ
ⲧϣⲁⲣⲡ̄ ⲙⲉⲛ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲙⲉⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩ[ⲥ] ⲛ̣ⲟ̣ⲩ̣ⲁ̣ⲓ̣̈ⲛ̣ⲉ̣
ⲡⲓ̈ⲱⲧ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡϩⲟⲩⲓ̈ⲧ ⲛ̄ⲛ̄[ⲉⲕ]ⲕ̣ⲗ̣ⲏⲥⲓⲁ
ⲧⲏ]ⲣ̣ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲁ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲕⲁⲁϥ ⲁϩⲣⲛ̄ ⲡⲉⲛⲉⲓⲛⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏ
ⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲃⲉ ⲧⲙⲁϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲉⲧⲁ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲧⲁϩ
ⲙ]ⲉⲥ ⲡⲉ ⲡⲛⲁ[ϭ ⲛ̄ⲕⲣⲓ]ⲧ̣ⲏⲥ ⲉⲧϯϩⲉⲡ ⲁⲛ̄ⲯⲩⲭⲁⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛ̄]ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲣ[ⲉ ⲧⲉϥ]ⲥⲕⲏⲛⲏ ⲥⲙⲁⲁⲛⲧ̄ ϩⲛ̄ ⲡⲁⲏⲣ ϩⲁ[

Z. 27—34 stark zerstört.

ⲗ̄ⲥ̄ ⲡ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ

Ⲡⲙⲁϩϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲡⲉⲧⲥⲱⲧⲡ̄ ⲛ̄ⲛ̄
ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥ ϩⲱϥ ⲁⲛ ⲁϥⲧⲱϩⲙⲉ ⲛ̄ϣⲁⲙⲧⲉ
ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲁⲡⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲧϣⲁⲣⲡ ⲛ̄ϭⲁⲙ ⲡⲉ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ
ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲡⲉⲧⲉϣⲁϥⲉⲓ ⲁⲡⲥⲁⲡ ⲛϥⲣ̄ⲫⲟⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏ
ⲥⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ϥⲣ̄ⲁⲡⲉ ϩⲓϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲇⲓ
ⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ⲧⲙⲁϩⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲥⲁⲓ̈ϣ ⲉⲧⲉϣⲁϥⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟ
ⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛ̄ϥⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲛⲉϥ ⲁⲃⲁⲗ ⲉϥⲟ ⲛⲉϥ ⲛ̄ϣⲃ̄ⲣⲁⲟⲩⲏⲧ
ⲉϥⲗⲁϫ̄ⲧ̄ ⲁⲣⲁϥ ⲁⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲉϥⲣ̄ⲃⲟⲏⲑⲓ ⲁⲣⲁϥ ⲛ̄ⲥⲏⲩ ⲛⲓⲙ ⲁⲃⲁⲗ
ⲛ̄ⲛ̄ⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲓⲛⲇⲩⲛⲟⲥ ⲧⲙⲁϩϣⲁⲙⲧⲉ

ⲡⲉ ⲧⲙⲟⲣ̣ⲫ̣ⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲧⲉⲧⲉϣⲁⲣⲉ ⲛ̄ⲉⲕⲗⲉⲕⲧⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲏⲭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ϫⲓⲧ̄ⲥ̄ ⲉⲩϣⲁⲛⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ

ⲡⲙⲁϩϯⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡⲉ ϯⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲧⲉⲧⲉϣⲁⲥⲟⲩⲱ[ⲛ]ϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲃ[ⲱⲕ] ⲁⲃⲁⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲥⲱ̣ⲙⲁ ⲁϩⲣⲛ̄ ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲧϩⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡϣⲁ̣[ⲙⲧ] ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟï ⲛ̄ⲉⲁⲩ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲛ̣ⲉ̣ⲙⲉⲥ ⲡⲟⲩⲉ ⲉϥⲉ̣ⲙ̣[ⲁϩ]ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲃⲣⲁⲃⲓⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥϭⲓϫ ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ ⲉϥⲃⲓ ϩⲁ ⲑ̄ⲃ̄ⲥⲱ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙ̄ⲧ̄ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲉⲙⲁϩⲧⲉ ⲛ̄ⲧϭⲣⲏⲡⲉ ⲙ̣ⲛ̄ ⲡⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲗⲁⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲛⲉï ⲛⲉ ⲡϣⲁⲙ̄ⲧ̄ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲛⲉⲧⲉϣⲁⲩⲉⲓ ⲙⲛ̄ ϯⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛⲉⲙⲉⲥ ⲛ̄ⲛ̄ⲉⲕⲗⲉⲕⲧⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲏⲭⲟ̣[ⲩ]ⲙⲉⲛⲟⲥ ⲛⲉï ⲛⲉ ⲡϯⲟⲩ ⲛ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲉⲧⲁⲩⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛ̄ϩ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲩϭⲱ[ⲗ̣]ⲡ̣ ⲁⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ

ⲛⲉïⲉⲧϥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲥⲛ̄ⲟⲩⲱⲛⲟ̣ⲩ̣ ⲛ̄ϥⲣ̄ⲛⲟïⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ̣ ϫⲉϥⲁϭⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲱⲛ̄ϩ ϣⲁⲁⲛⲏϩⲉ ⲛ̄ϥϫⲓ ⲛ̄ⲛⲓϩⲃⲥⲁⲩⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲉⲧⲉϣⲁⲩⲧⲉïⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ [ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ] ⲛ̄ⲧⲁïⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲁⲛⲣ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϥⲣⲉ:

Nr. V

ⲁ̄

ⲉ]ⲧⲃⲉ ⲡⲉϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ
ⲁ̄ ⲉ[ⲧⲁⲩ]ⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲙⲛ̄ (sic) ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲁ̄
ⲁϩ̣ⲁ̣ⲛ̣ ⲧⲉϥⲧⲟⲉ ⲛ̄ⲟⲩϣⲏ

ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ⲡⲁϫⲉ ⲡⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ϫⲉ ϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ [ϣⲟⲟⲡ] - - - - - - - - - - - ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲡϣⲁ̣ⲣⲡ̣ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ] ⲡⲉ ⲡ̄ⲓ̈ⲱⲧ ⲡ - - - - - - - - - - - - - ⲧⲙ]ⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ ⲛ̄ⲧϥ ⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥ - - - ⲉ]ⲧ̣ⲁⲛ̄ϩ ⲧ̣ⲙ̣ⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲁϭ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡ]ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ⲣ̄ⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ - - - - - - ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲛ̄ϣⲁⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲧⲱϩⲙⲉ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲙⲟⲩ ⲁϩⲣⲛ̄ ⲧ]ⲉ̣ϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ ⲁϥⲥⲁⲣⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲁⲡⲉϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲕⲗⲓⲙⲁ ϣⲁⲙ̄ⲧ ϣⲁⲙ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲧⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥϩⲟ

ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲉⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙ̄ⲧ ⲙ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲧⲏⲥ ⲡⲉ ⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲙ̄ ⲡϫⲁï ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ̣ ⲛ̄ⲟ̣ⲩ[ⲛⲟⲩ] ⲡ̣ⲉ ⲧ]ⲙⲛ̄ⲧⲥⲛ̣ⲁ̣ⲩ[ⲥⲉ ⲙ̄ⲡ]ⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲁϭ - ⲛ̄ⲱⲙⲟ]ⲫⲟⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉⲧϫ̣ⲁ̣ⲩⲗⲉ ⲉ - - - - ⲧ̣ⲏⲣⲟⲩ ⲛⲁⲧⲡⲉ̣ ⲙ̣ⲛ̣̄ ⲛ̣ⲁⲡⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲡⲉ̣

ⲡϯⲟⲩ (sic) ϣⲏⲣⲉ [ⲙ̄ⲡϣ]ⲁ̣ⲣⲡ̄ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲡϯⲟⲩ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̣̄ⲡ̣ⲡ[ⲛ]ⲁ ⲉ̣ⲧⲁⲛ̄ϩ ⲉⲧⲉ ⲛ̄[ⲧⲁⲩ ⲛ]ⲉ̣ⲧϫⲁⲩⲗⲉ ϩⲁ ⲛ̄ϩⲣⲏϣⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥ]ⲙ̣ⲟⲥ ⲁϩⲁⲛ ⲡⲧⲱϩⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲥⲱⲧⲙⲉ ⲉⲧⲛⲡ ⲁⲣⲛ̄ ⲡⲟⲩⲙⲏ̣ⲧ ⲛ̣̄ⲥⲁⲛ ⲛⲉï ⲛⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲁïⲛⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲙⲁϩϣⲁⲙ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟ̣[ⲩⲉ]

ⲡⲙⲁϩϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ (sic) ⲡⲉ ⲓ̄ⲏ̄ⲥ̄ ⲡⲡ̄ⲣ̄ⲓ̈ⲉ ⲡⲉⲧ[ⲟⲩⲏϩ ϩⲛ̄] ⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ ⲛ̣[ⲟ]ⲩⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲥⲛⲁⲩⲥⲉ ⲛ̄ⲥⲟⲫⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲛⲉ ⲛⲉϥⲟⲩ̣ - - - - - -

ⲛⲉï ⲛⲉ ⲡⲉϥⲧⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲁϭ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ (sic) ⲉⲧⲁⲩⲉⲓ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲉ]ⲧⲁⲩⲧⲁϩⲙⲟⲩ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ

Nachträgliche Bemerkungen von Polotsky.

S. 66, n. 3: Es scheint doch nötig zu sein, diese Auffassung noch näher zu erläutern. Zunächst wiederhole ich den Text in entsprechender Gliederung (und in normalisierter Schreibung nach Bang, Muséon 38, 8):

ol yaruq qïzï, ögütmiš ög, arïγ yil [1. Genetiv]
qangïmïz, uluγ ilig, tängri χanï, Zärua tängri [2. Genetiv]
äkinti yulγaq özi, kim käntü ol:
känig rošan tängri,
yimä äkinti: ölügüg tirgürügli ai tängri,
üčünč: arïγ nom qutï, kim käntü ol qamaγ nom iligi.

Da die Formen auf *-γaq* attributiv gebraucht werden[1], braucht *yulγaq* nicht der virtuelle Genetiv zu sein, auf den sich das Possessiv-Suffix in *özi* bezieht. Aus diesem Grunde hat Schaeder *qangïmïz* usw. als Genetiv aufgefaßt. Ich fasse nun auch *ol yaruq qïzï* usw. ebenfalls als Genetiv auf und koordiniere es mit *qangïmïz* usw. 'Die zweite Erlöser-Wesenheit' der Mutter der Lebenden und des Vaters der Größe bedeutet die zweite von ihnen emanierte Erlöser-Trias, d.h. die Götter, denen die Erlösung der *viva anima* obliegt. Unter der vorauszusetzenden ersten 'Erlöser-Wesenheit' werden die Götter der 2. Schöpfung zu denken sein (Geliebter der Lichter, Lebendiger Geist, Großer Baumeister), die zur Befreiung des Urmenschen 'berufen' worden sind.

S. 72, n. 2: Der Vokal der zweiten Silbe von زَكَوة scheint durch صلوة beeinflußt zu sein. Wenn man dasselbe für die erste Silbe annehmen dürfte, wäre man der Notwendigkeit überhoben, auf die hebr. Form zurückzugehen.

S. 76, n. 1: Frl. Dr. v. Gabain belehrt mich freundlichst, daß die Stelle (chines. Text p. 611 l. 4) wörtlich folgendermaßen lautet: 'Der zweite Tag, das ist die Weisheit, die 12 großen Könige' oder '... sind die weisen 12 großen Könige'. Die Verderbnis ist also noch stärker, als es nach der Übersetzung von Chav.-Pelliot den Anschein hatte.

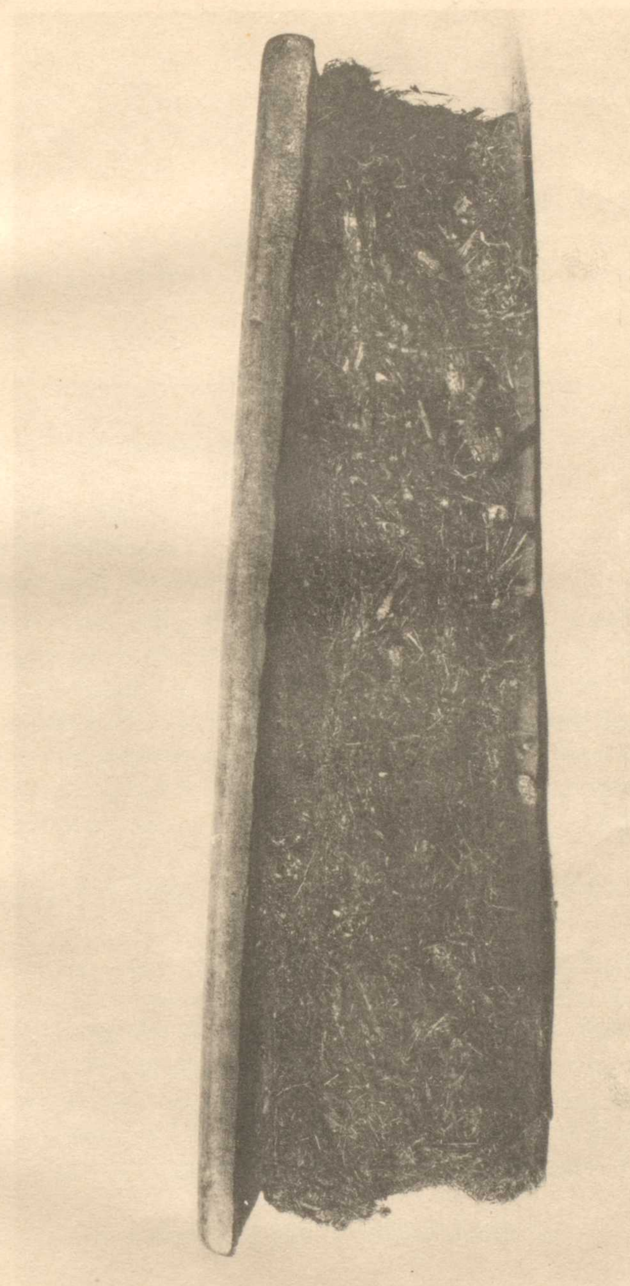
---

[1] Siehe Bang, SBAW. 1916, 926.

Ausgegeben am 9. Februar.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

C. Schmidt und H. J. Polotsky: Ein Mani-Fund in Agypten. — Taf. 1.



C. Schmidt und H. J. Polotsky: Ein Mani-Fund in Ägypten. — Taf. 2.

1.30

Schmidt u. Polotsky

Ein Mani-Fund in Aegypten

1933